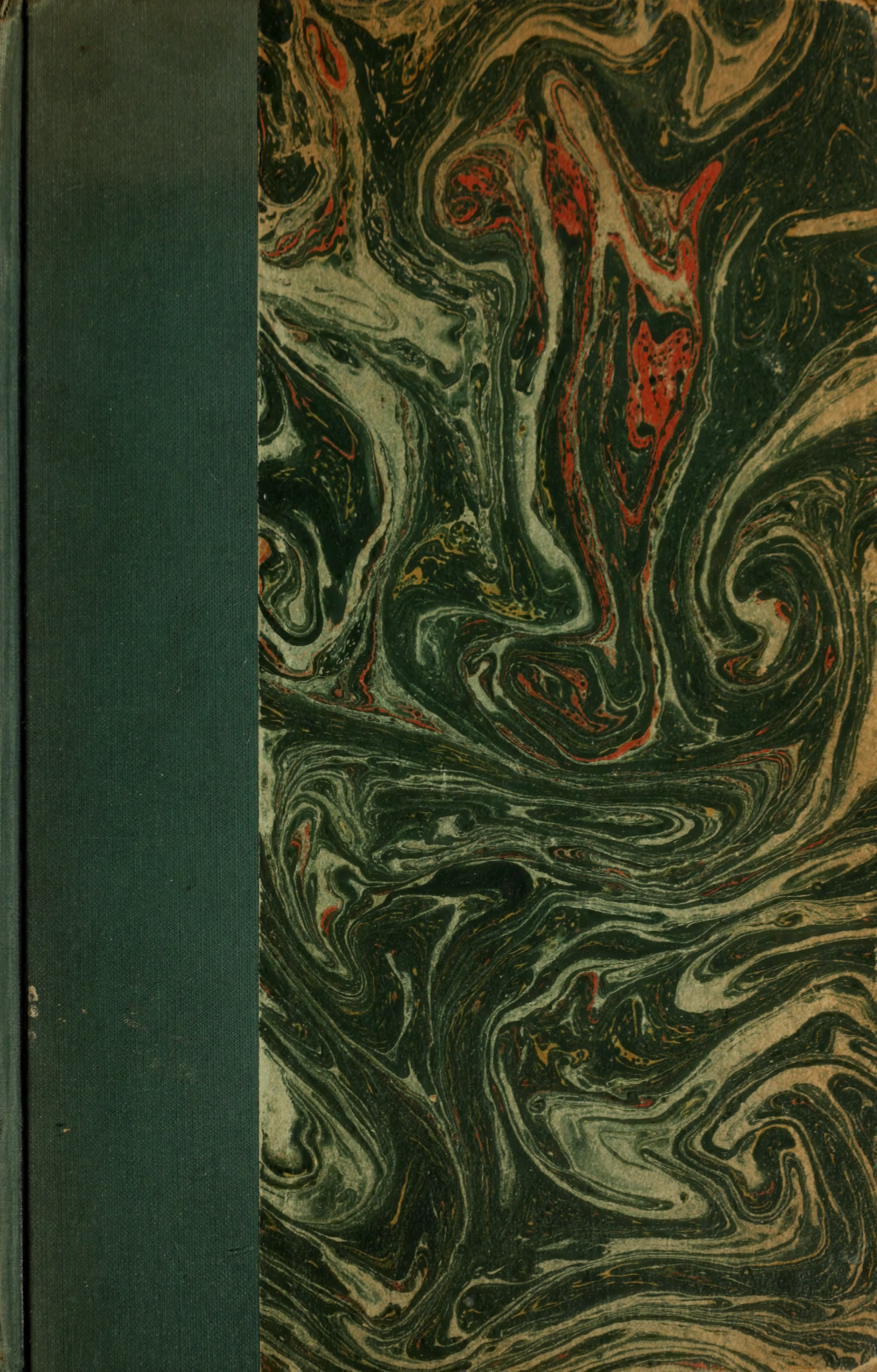


[illegible] 10

BIBLIOTHÈQUE DU XVe SIÈCLE

TOME XXIV

LE CARDINAL NICOLAS DE CUES

BIBLIOTHÈQUE DU XVe SIÈCLE

T. I. — P. CHAMPION, archiviste paléographe. *Guillaume de Flavy, capitaine de Compiègne. Contribution à l'histoire de Jeanne d'Arc et à l'étude de la vie militaire et privée au XVe siècle*, 1905, in-8, 3 planches hors texte. Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Prix BORDIN. . . . . (*Épuisé*.)

T. II. — Le même. *Cronique Martiniane. Edition critique d'une interpolation originale pour le règne de Charles VII, restituée à Jean Le Clerc*. In-8, 1907. Honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique. — Mention au Concours des Antiquités nationales . . . . 9 fr.

T. III. — Le même. *Le manuscrit autographe des poésies de Charles d'Orléans*. In-8, 1907, 18 fac-similés. Honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique. — Mention au Concours des Antiquités nationales . . . . 15 fr.

T. IV. — H. CHATELAIN, docteur ès lettres. *Recherches sur le vers français au XVe siècle. Rimes, mètres et strophes*. In-8, 1907 . . . . 15 fr.

T. V. — P. CHAMPION, *Charles d'Orléans, joueur d'échecs*, 1918. In-4 et planches 4 fr. 50

T. VI. — E. LANGLOIS, professeur à l'Université de Lille. *Nouvelles françaises inédites du XVe siècle*. In-8° 1909. Honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique. . . . . 7 fr. 50

T. VII. — P. CHAMPION. *Le Prisonnier desconforté* (du château de Loches), poème inédit du xve siècle, avec une introduction, des notes, un glossaire et deux fac-similés. In-8, 1908. Honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique . . . . . 7 fr. 50

T. VIII. — G. DOUTREPONT, professeur à l'Université de Louvain. *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne*. In-8, 1909. Honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique. . . . . 18 fr.

T. IX. — CH. PETIT-DUTAILLIS, recteur de l'Académie de Grenoble. *Documents nouveaux sur les mœurs populaires et le droit de vengeance dans les Pays-Bas au XVe siècle*. Lettres de rémission de Philippe le Bon. In-8, 1908 . . . . 9 fr.

T. X. — CAILLET. *Relations de Lyon avec le Mâconnais et la Bresse au XVe siècle*. 1909, in-8 . . . . 3 fr. 75

T. XI. — P. CHAMPION. *La librairie de Charles d'Orléans*, 1910. In-8 et album de 34 phototypies. Honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique 30 fr.

T. XII. — SÖDERHJELM. *La nouvelle française au XVe siècle*. Couronné par l'Académie française. Honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique, 1911. In-8 . . . . 11 fr. 25

T. XIII. — P. CHAMPION. *La vie de Charles d'Orléans*, in-8 et 16 phototypies, 1911. Couronné par l'Académie française (2e prix Gobert). Honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique . . . . (*Épuisé*.)

T. XIV. — Charles OULMONT. *La poésie morale, politique et dramatique à la veille de la Renaissance. Pierre Gringore*, in-8 1911. Couronné par l'Académie française 11 fr. 25

T. XV. — Le même. *Etude sur la langue de Pierre Gringore*, in-8, 1911. . 6 fr.

T. XVI. — Mathilde LAIGLE. *Le Livre des Trois Vertus de Christine de Pisan et son milieu historique et littéraire*, in-8 et planches. . . . . 11 fr. 25

T. XVII. — Arm. Ad. MESSER. *Le Codice aragonese*. Étude générale. Publication du manuscrit de Paris. Contribution à l'histoire des Aragonnais de Naples. 1912, in-8, 2 fac-similés et 7 gravures. . . . . 22 fr. 50

T. XVIII. — Léon MIROT. Une grande famille parlementaire aux xive et xve siècles. — *Les d'Orgemont. — Leur origine, leur fortune, le Boiteux d'Orgemont*. — Avec un plan. — Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres . . . . 11 fr. 25

T. XIX. — *Quelques pièces relatives à la vie de Louis Ier, duc d'Orléans, et de Valentine Visconti, sa femme*, publiées par F.-M. GRAVES. . . . . 11 fr. 25

T. XX et XXI. — P. CHAMPION. *François Villon, sa vie et son temps*, 2 vol. in-8. Couronné par l'Académie française (GRAND PRIX GOBERT). Honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique. . . . . (*Épuisé*.)

T. XXII et XXIII. — CHAMPION (Pierre). *Le Procès de Jeanne d'Arc*. Texte et traduction. Notes et appendices. 2 forts vol. in-8 et fac-simil. (*Sous presse*).

EDMOND VANSTEENBERGHE
DOCTEUR ÈS LETTRES ET EN THÉOLOGIE

LE CARDINAL NICOLAS DE CUES

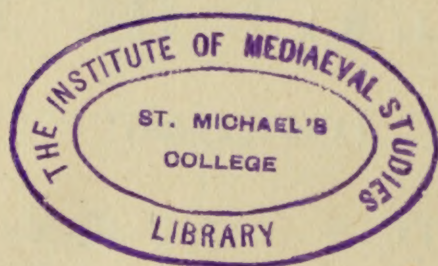
(1401-1464)

L'ACTION — LA PENSÉE



PARIS
LIBRAIRIE SPÉCIALE POUR L'HISTOIRE DE FRANCE
HONORÉ CHAMPION, ÉDITEUR
ÉDOUARD CHAMPION
5, QUAI MALAQUAIS (VIe)

1920



INTRODUCTION

Peu de vies ont été aussi remplies que celle de Nicolas de Cues. Peu d'hommes ont été mêlés d'aussi près, à la fois aux évènements les plus importants et aux diverses manifestations du mouvement intellectuel de leur siècle. Puisque ce siècle, le XVe, est caractérisé par une triple crise : politique, religieuse et morale, qui en font l'un des plus tourmentés de l'Histoire ; et puisque, dans le chaos des institutions, des idées et des tendances s'y élabore le profond mouvement de « Renaissance » d'où sortira ce qu'on est convenu d'appeler « le monde moderne », on conçoit de quel intérêt peut être l'étude d'un personnage qui en refléta les aspirations, tout en s'efforçant de leur imprimer une orientation.

Lorsqu'il écrivait, en 1440, son principal ouvrage philosophique : le *De Docta ignorantia*, Nicolas était âgé de trente-neuf ans. Jusque-là, on l'avait vu, secrétaire du cardinal Orsini, s'illustrer parmi les humanistes en découvrant des manuscrits précieux. Au Concile de Bâle, où il avait paru d'abord comme avocat, il s'était révélé orateur, canoniste, érudit; et la hauteur de vues dont il avait fait preuve dans un écrit dédié à l'Assemblée : le *De Concordantia catholica* (1433), avait révélé en lui, en même temps que le zèle d'un réformateur, quelque chose des qualités qui font l'homme de gouvernement. Plus tard, lorsqu'il avait vu certains principes posés par lui produire de tout autres fruits que ceux qu'il en attendait, et le Concile menacer de sombrer dans l'anarchie, il avait prouvé, en se ralliant au parti d'Eugène IV, que le sens pratique ne lui faisait pas défaut (1437). Dans l'intervalle, d'ailleurs, il avait cherché à ramener les Hussites au giron de l'Église et s'était acquitté avec succès de délicates fonctions que lui avait values l'estime des pères du Concile. En tout cela, le futur cardinal apparaissait comme un puissant travailleur intellectuel, doublé d'un homme d'action capable de faire converger vers un but immédiatement utile les lumières de sa science.

Tel il était en quittant Bâle, tel le Cusan se retrouva, lorsqu'au retour de sa mission officielle à Constantinople, il eût reçu ce qu'il

a appelé sa « révélation philosophique ». On le vit, dans les diètes d'Empire, « Hercule des Eugéniens », lutter contre la « neutralité allemande » et le schisme de Félix V, jusqu'au triomphe du pontife romain. Promu cardinal (1449), il parcourut, à titre de légat « *a latere* », l'Autriche, la Bavière, la Franconie, la Thuringe, la Saxe, les Pays-Bas, la vallée du Rhin, annonçant le grand jubilé, réunissant des conciles provinciaux, prêchant le retour à la vie chrétienne, à la discipline religieuse, à la paix sociale, et prenant des mesures pour perpétuer l'œuvre de réforme. Dans son diocèse de Brixen, tout en se livrant à un travail pastoral intensif, il lutta presque sans arrêt, et jusqu'à la menace de mort, pour assurer l'indépendance de son ministère et l'autonomie de son évêché. A Rome, enfin, comme vicaire général de la ville en l'absence de Pie II, puis comme camérier du Sacré-Collège, il mérita, par ses multiples labeurs, le surnom de « vice-pape ».

Dans cette vie si occupée, consacrée tout entière au service de l'Église, la spéculation philosophique et scientifique ne marque pas un arrêt ou un repos : elle n'est qu'une manifestation, dans un ordre spécial, de la même activité conquérante qui la remplit. Nicolas de Cues ne fut pas un dilettante, comme tant d'autres génies auxquels fait songer la Renaissance. Il ne regarda point le plaisir que procure le savoir comme la fin de la connaissance ; et s'il fut un homme « universel », l'universalité ne lui parut jamais devoir exclure l'unité : chez lui, l'action explique la pensée et la pensée explique l'action. Voilà pourquoi on ne saurait bien le comprendre que dans une étude d'ensemble embrassant à la fois son activité extérieure et son activité plus proprement intellectuelle. Pareille étude n'a jamais été tentée en France. En Allemagne, les ouvrages déjà anciens de Düx (1847) et de Scharpff (1871) ont considérablement vieilli sans avoir été remplacés. Il est temps, ai-je pensé, de combler cette lacune, et de présenter aux historiens, aux philosophes, ou même à quelques autres, un tableau de l'action et de la pensée de Cusan.

Mon intention n'est pas de suivre à la trace le fils du batelier de Cues dans sa cure d'Altrich (1425), son doyenné de Coblentz (1427), sa prévôté de Munster-Meinfeld (1435), son archidiaconé de Liége, (1442), son évêché de Brixen (1450), son vicariat de Rome (1459) : les étapes de sa carrière ecclésiastique ont été trop extérieures à sa véritable vie pour que je puisse y chercher utilement les divisions de mon travail. Même la série des évènements saillants

qui se produisirent dans la chrétienté entre sa naissance (1401) et sa mort (1464) ; par exemple, l'ouverture du concile de Bâle (1431), la réalisation à Florence de l'union des Églises grecque et latine (1439), la prise de Constantinople par les Turcs (1453), ne saurait déterminer à mes yeux les cadres de peintures successives. C'est ici autour d'un écrit, là autour d'une mission, ailleurs autour d'un problème qu'il me faudra grouper les actes et les idées d'un homme qui, loin de se laisser dominer par les évènements, multiplia toujours sans en abandonner jamais aucun, les champs de sa prodigieuse activité. Je ne cesserai pas, néanmoins, d'avoir présentes à l'esprit les notions que fournissent les deux œuvres capitales auxquelles il a été fait allusion : le *De Concordantia catholica* et le *De Docta ignorantia* ; elles m'aideront à retrouver, sous les reflets changeants de l'action ou de la pensée cusiennes, la trame profonde qui en assura la continuité, et qui n'est autre qu'un ardent désir d'union, d'harmonie, joint à un sens aigu de la transcendance de la vérité métaphysique et à une adhésion sereine au contenu de la révélation chrétienne.

Beaucoup de travaux spéciaux sur Nicolas de Cues ont paru depuis un demi-siècle, en Allemagne et en Italie. On en trouvera plus loin le détail. Les principaux sont ceux de J. Marx et de R. Sabbadini sur l'étudiant et l'humaniste ; de Birck sur la période du concile de Bâle et de la neutralité allemande ; de J. Uebinger sur la grande légation ; de A. Jager sur les démêlés de l'évêque de Brixen avec Sigismond d'Autriche ; de G. Uzielli sur le savant ; de R. Falkenberg et de J. Uebinger sur le philosophe. En France, on ne trouve guère à signaler, depuis la thèse latine de Th. Desdouits, que les récentes études de P. Duhem sur « Nicolas de Cues et Léonard de Vinci ». De tous ces écrits, ainsi que des ouvrages généraux de Mgr Hefele, de L. Pastor, de N. Valois, etc., sur l'époque qui m'occupe, je tirerai largement parti. Toujours, pourtant, j'aurai souci de me reporter aux sources, dont le champ est demeuré en partie inexploité ou inexploré.

Les plus importantes sont : parmi les imprimés, les actes insérés dans les collections de Mansi, de Raynaldi, de Martène et Durand, de Chmel, de Freher-Struvius ; les relations de Jean de Raguse, de Th. Ebendorfer, de Jean de Ségovie, etc., publiées par Palacky et Birk dans les *Monumenta conciliorum saeculi XV* ; les documents rassemblés par J. Haller dans son *Concilium Basiliense* et ceux qui

font suite aux *Studi storici sul concilio di Firenze*, de Cecconi; les récits historiques d'Aeneas Sylvius; les chroniques des villes allemandes, groupées sous le titre de *Chroniken der deutschen Staedte*; les écrits qui figurent dans le *Westfalen und Rheinland im XV Jahrhundert* de J. Hansen, dans les *Scriptores rerum Silesicarum* de Markgraf, dans les *Scriptores rerum Brunswicensium* de Leibnitz, dans les *Fontes rerum Austriacarum*, etc.

Parmi les sources inédites, il y a lieu de signaler particulièrement : aux archives Vaticanes, des bulles et des suppliques figurant aux registres des papes Martin V, Eugène IV, Nicolas V, Calixte III, Pie II ; — à la bibliothèque du Vatican, les codd. lat. 1244 et 1245 contenant, datés, les sermons de Cusa ; — aux archives du Gouvernement, à Innsbrück, les fonds de Brixen, de Trente, du duché et de la famille ducale (Pestarchiv et Sigmundiana) qui contiennent, outre de nombreuses pièces originales, dont Jaeger n'a pas eu connaissance, quatre recueils in-f° d'actes, de lettres, de procès-verbaux relatifs à l'administration du diocèse de Brixen : le *Regestum cusanum*, les *Acta concordiae*, le registre intitulé *Handlung zwischen Cardinal Niclausen von Cusa... und Herzog Sigmund zu Oesterreich* (pièces groupées à peu près en ordre et reliées par un commentaire émanant d'un membre du chapitre de Brixen, de Michel de Natz, vraisemblablement), le *Missir-Buech was sich mit dem Cardinal Nicolai Cusani und der Abtissin Verena von Stuben Zuegetragen* (collection et récits émanant de Sonnenburg) ; — à la bibliothèque de Cues, le cod. 221 (vaste recueil de copies relatif aux dernières années du conflit de Cusa avec Sigismond, œuvre probablement de Simon de Welen) — à Cues encore, ainsi qu'aux bibliothèques royales de Belgique et de Londres, les manuscrits étudiés et annotés par Cusa. Ajoutons à cela de nombreux documents conservés aux archives ou aux bibliothèques de Munich, de Coblentz, de Cologne, de Dusseldorf, de Breslau, de Bruxelles, de Londres, de Paris, de Florence, d'Utrecht, de Vienne, etc., dont on trouvera la référence à l'endroit où ils seront cités.

A tous ceux qui m'ont encouragé à entreprendre et à poursuivre ce travail ; à tous ceux qui ont facilité mes recherches ; à tous ceux qui m'ont éclairé de leurs conseils, je me fais un devoir de présenter ici l'expression de ma vive gratitude.

BIBLIOGRAPHIE CUSIENNE

ET

Table des Principaux auteurs consultés

ACQUOY (J. G. R.). — *Het Klooster te Windesheim en zijn invloed*, t. II-III. Utrecht, 1876-1880.

AENEAS SYLVIUS (Piccolomini). — *Opera*. Basileae, 1551.

AENEAS SYLVIUS (Piccolomini). — *Historia Friderici III, imperatoris*, dans Kollarius, *Analecta* (voir, pour les autres œuvres, Pie II).

ALBERT. — *Nicolaus von Kues und seine Stellung zu der Lehre vom pæpstlichen Primat*, dans *Festgabe Hermann Grauert*. Freiburg, 1910.

AVENTINUS (Jean Turmair). — *Annales ducum Boiariae*, édit. Riezler, t. II. München, 1883-1884.

AVENTINUS (Jean Turmair). — *Bayerische Chronik*, 2 vol. 8°, édit. Matthias von Lexer. München, 1883-1886.

BACHMANN (A.). — *Geschichte Böhmens*, t. II. Gotha, 1905.

BACHMANN (A.). — *Die deutschen Kœnige u. die Kurfürstl. Neutralitæt*, 1438-1447. dans *Archiv für œsterreichische Geschichte*, t. LXXV. Wien, 1899.

BARTH. — *Zum Gedæchtnis des Nicolaus Cusanus*, dans *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, t. XXV, 1901.

BAYET (Ch.). — *La fausse donation de Constantin*, dans *Annuaire de la Faculté des Lettres de Lyon*, 2e année (1884), fascic. 1.

BEAUCOURT (De). — *Histoire de Charles VII*. Paris, 1881-1891.

BECDELIÈVRE. — *Nicolas de Cuse*, dans *Biographie liégeoise*, t. I, p. 148-151. Liége, 1836.

BERGER (J. F. A.). — *Proclus* (Thèse). Paris, 1840.

BERLIÈRE (U). — *Inventaire analytique des Diversa Cameralia des archives vaticanes*. Rome, 1906.

BERLIÈRE (U). — *Mélanges d'histoire bénédictine*. Maredsous, 1897, 1901 et 1902 (1e, 3e et 4e séries).

BERLIÈRE (U). — *Le cardinal Nicolas de Cues dans le diocèse de Liége*, dans *Revue Bénédictine*, 1907.

BERLIÈRE (U). — Divers articles dans *Revue Bénédictine*, Maredsous, années 1894, 1895, 1897, 1899.

BERLIÈRE (U). — Article dans *Bulletin de la Commission royale d'Histoire de Belgique*, 5e série, t. X, 1900.

BICKELL (G). — *Synodi Brixinenses saeculi XV*. Oeniponte, 1880.

BINZ (C.). — *Kardinal Cusa*, dans *Verhandlg. des naturhistor. Vereins d. Rheinl.* Bonn, 1902.

BINZ (C.). — *Zur Charakteristik des Cusanus*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, VII, 1909.

BINTERIM (A. J.). — *Pragmatische Geschichte der deutschen National —, Provinzial u. vorzüglichsten Dioecezenconcilien*, t. VII-VIII. Mainz, 1848-1852.

BIRCK. — *Zu Nikol. v. C. Auftreten auf dem Basler Konzil*, dans *Theol. Quartalschr.* Tübingen, 1891, t. LXXIII.

BIRCK. — *Hat Nik. v. C. seine Ansicht über den Primat geændert, ibid.*, t. LXXIV, 1892.

BIRCK. — *Nikol. v. Cues auf dem Konzil zu Basel*, dans *Histor. Jahrb. d. Gœrres-Gesellsch.*, t. XIII. München, 1892.

BIRK (E.). — *Monumenta* (voir ce mot).

BLONDUS (Flavius). — *Historiarum ab inclinat. Romanorum*, libri XXI. Basileæ, 1559.

BOIVIN. — *Querelle des Philosophes au XV*[e] *siècle*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1717, t. II.

BONET-MAURY (G.). — *De Opera scholastica fratrum vitae communis in Nederlandia* (Thèse). Paris, 1889.

BONNEAU (Alcide). — *La Donation de Constantin*. Paris, 1879.

BORINSKI. — *Eine unerkannte Fælschung in Petrarcas Werken*, dans *Zeitschrift für romanische Philologie*, 1912, t. XXXVI.

BOTFIELD (B). — *Praefationes et epistolae editionibus principibus auctorum veterum prepositae*. Cantabrigiae, 1861.

BROCKHAUS. — *Nicolai Cusani de concilii universalis potestate sententia*. Leipzig, 1867. (Cf. Schwab, dans *Theol. Litteraturblatt*. Bonn, 1867, t. II).

BROM (G). — *Nicolaas van Cusa en de kerkelijke tucht in het bisdom Utrecht*, dans *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*, t. XXXII. Utrecht, 1906.

BRUNET. — *Manuel du libraire el de l'amateur de livres*, 4[e] édit. Paris, 1842.

BUCHNER (A.). — *Geschichte von Bayern*, 6 vol. München, 1838-1840.

BULAEUS (C. E.). — *Historia Universitatis Parisiensis*, 6 vol. Parisiis, 1665-1673.

BUSCH (Jean). — *De reformatione monaster. quorundam Saxoniae, libb. IV*, édit. Leibnitz, dans *Scriptores rerum Brunswicensium*, t. II; et édit. Grube, Halle, 1886.

BUSCH (Jean). — *Chronicon Windesheimense*, Antwerpiae 1621; et édit. Grube, Halle, 1886.

CANTOR (M). — *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*. 2[e] édit., t. II. Leipzig, 1899.

CASSIRER (E.). — *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlin, 1906.

CECCONI (Eug.). — *Studi storici sul concilio di Firenze*, parte 1ª. Firenze, 1869 (Nombreux documents annexés).

CHMEL (J.). — *Materialen zur österreichischen Geschichte*, 2 vol. Wien, 1832-1838.

CHMEL (J.). — *Geschichte Kaiser Friedrichs III*. Hamburg, 1843.

CHMEL (J.). — *Regesta chronologico-diplomatica Friderici IV Romanorum regis, Imperatoris III*, 2 vol. Vindobonae, 1840-1859.

Chroniken (die) der deutschen Stædte, 21 vol. Leipzig, 1869 et suiv.

CLEMENS (F. J.). — *Giordano Bruno und Nicolaus von Cues*. Bonn, 1847.

CORTESIUS (P.). — *De cardinalatu ad Julium secundum*. In Castro Cortesio, 1510.

COSTANZI (Enrico). — *La chiesa e le dottrine Copernicane*, 2[e] édit. Siena, 1897.

COSTANZI (Enrico). — *Un precursore di Galileo nel saec. XV : il cardinale Niccolò da Cusa*. Roma, 1898.

DALHAM (Fl.). — *Concilia Salisburgensia provincialia et dioecesana*. Augustae apud Vindelicos, 1788.

DEICHMÜLLER. — *Astronom. Bewegungslehre u. Weltanschauung des Kard. N. v. Kusa*, dans *Verhandl. d. naturhistor. Vereins d. Rheinlande*. Bonn, 1902.

DELACROIX (H.). — *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle* (Thèse). Paris, 1899.

DENIS (E.). — *Huss et la guerre des Hussites*. Paris, 1878.

DESDOUITS (Th.). — *De Nicolai Cusani philosophia* (Thèse). Paris, 1868.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques (Dir. A. Baudrillart). Paris.

Dictionnaire de Théologie catholique (Dir. A. Vacant, puis E. Mangenot). Paris.

Doebner (R.). — *Urkundenbuch der Stadt Hildesheim*, t. VII. Hildesheim, 1899.

Dœllinger (Joh. Jos. Ign. von). — *Die Papst Fabeln des Mittelalters*. München, 1863.

Duhem (P.). — *Nicolas de Cues et Léonard de Vinci*, dans *Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu*, t. II. Paris, 1909 ; et dans *Bulletin Italien*. Bordeaux, 1907-1908.

Duhem (P.). — *Thierry de Chartres et Nicolas de Cues*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Kain-Paris, t. III, 1909.

Döx (Joh. Mart.). — *Der deutsche cardinal N. v. C. und die Kirche seiner Zeit*. Regensburg, 1847, 2 vol.

Dzieduszycki (A. v.). — *Die Philosophie des Kardinals Nic. v. Cues*, dans *Die Kultur*, 1904.

Ehses (Stephan). — *Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus*, dans *Historisches Jahrbuch*., t. XXXII. München, 1911.

Eubel (Conr.). — *Hierarchia catholica medii aevi*, t. II (1431-1503). Monasterii, 1901.

Eucken (R.). — *Nicolaus von Cues*, dans *Philosophische Monatshefte*, t. XIV, 1878.

Eucken (R.). — *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 3e édit. Leipzig, 1899.

Eucken (R.). — *Geschichte u. Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, 2e éd. 1893 (Trad. fr. Buriet et Luquet. *Les grands courants de la pensée contemporaine*. Paris 1911).

Fabricius. — *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis* (édit. Mansi). Florentiae, 1858.

Falckenberg (R.). — *Aufgabe u. Wesen der Erkenntnis bei Nicolaus v. Kues* (Dissertat. Iéna). Breslau, 1880.

Falckenberg (R.). — *Grundzüge der Philosophie des Nic. Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*. Breslau, 1880. (Cf. Compte rendu par Bénard dans *Revue Philosophique*, t. XIV, p. 678).

Falk (F.). — *Cardinal N. v. C. in Rom u. Cues an der Mosel*, dans *Der Katholik* t. LXXII. Mainz, 1892.

Fecher (H.). — *Giuliano Cesarini bis zu seiner Ankunft in Basel am 9 sept. 1431*. Berlin, 1907.

Ferri (Luigi). — *Il cardinale Niccolò di Cusa e la filosofia della religione*, dans *Nuova Antologia di scienze, lettere ed arti*, t. XX. Firenze, 1872.

Filelfe (Fr.). — *Epistolarum familiarium libri XXXVII*. Venetiis, 1502.

Fiorentino (Fr.). — *Il risorgimento filosofico nel quattrocento*. Napoli, 1885.

Fontes rerum Austriacarum. Wien, 1850 seq. *Diplomatarium Habsburgense sec. XV*, édit. Chmel ; etc.

Freher-Struvius. — *Rerum germanicarum scriptores*. Argentorati, 1717.

Funk (V.). — *Nicolaus von Cues*, dans le *Kirchenlexicon*, 2e édit, t. IX, 1895.

Gallois (L.). — *Les Géographes allemands de la Renaissance*. Paris, 1890.

Gassendi (P.). — *Tychonis Brahei equitis dani, astronomorum coryphaei vita. Accessit Nicolai Copernici, Georgii Peurbachii et Joannis Regiomontani astronomorum celebrium vita*. Parisiis, 1654.

Gasser (V.). — *Das Benediktinerinnenstift Sonnenburg*, dans *Studien aus dem Benediktinerorden*, 1888.

Geiger (Ludwig). — *Renaissance u. Humanismus in Italien u. Deutschland*. Berlin, 1882.

Glossner. — *Nicol. v. Cues u. Marius Nizolius als Vorlæufer der neueren Philosophie*. Münster, 1891 ; et dans *Jahrbuch für Philosophie u. spekulative Theologie*, t. III-IV, sous le titre : *Die philosophischen Reformversuche des N. K. u. Marius Nizolius*.

Goldast. — *Monarchia sancti Romani Imperii*. Hanovriae, 1612. Francofordiae, 1614.

Grauert (H.). — *Nicolaus von Cues als Humanist, Handschriftenforscher und Staatsphilosoph*, dans *Literar. Beilage zur Kœln. Volkszeitung*, 1897, nº 28.
Gregorovius (F.). — *Storia della citta di Roma nel medio evo*. Roma, 1900-1901.
Grube (K.). — *Joh. Busch, Augustinerpropst zu Hildesheim*. Freiburg, 1881.
Grube (K.). — *Die Legationsreise des Card. N. v. C. durch Norddeutschland im Jahre* 1451, dans *Histor. Jahrb. der Gœrres-Gesellsch.* Münster u. München, 1880, I.
Grüning (G.). — *Wesen u. Aufgabe des Erkennens nach N. Cusanus* (Programme de gymnase). Quedlinburg, 1902.
Guenther (S.). — *Die Lehre von der Erdrundung u. Erdbewegung im Mittelalter*. Halle, 1877.
Guenther (S.). — *Nikolaus von Cusa in seinen Beziehungen zur mathematischen u. physikalischen Geographie*, dans *Abhandlungen zur Gesch. der Mathematik*, fasc. IX. Leipzig, 1899.
Guenther (S.). — *Nikolaus v. Cusas Philosophie*, dans *Philos. Vierteljahrschr.*, 1901.
Guiraud (J.). — *L'Eglise romaine et les origines de la Renaissance*, 3e édit. Paris, 1904.
Guttmann (J.). — *Aus der Zeit d. Renaissance : Nicolaus v. Cusa, Jacobus Faber Stapulensis, Bonet de Lattes, Carolus Bovillus*, dans *Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenthums*. Berlin, 1899.
Habets (Josef). — *De Archiven van het Kappitel der Hoogadellijke Rijksabdij Thorn*, t. I, algem. Landsdruckerij, 1889.
Haggenmüller (J.-B.). — *Geschichte der Stadt und der gefürsteten Grafschaft Kempten*, 2 vol. Kempten, 1840-1847.
Haller (Joh.). — *Concilium Basiliense. Studien u. Quellen zur Gesch. des Concils von Basel*, 4 vol. Basel, 1896-1903.
Hansen (J.). — *Westfalen und Rheinland im XV Jahrhundert*, t. I, *Die Soester-Fehde*. Leipzig, 1888 ; t. II, *Die Münsterische Stiftsfehde*. Leipzig, 1890.
Hansiz (M.). — *Germania sacra*, 3 vol. Augustae Vindel. 1727-1729.
Hartzheim (J.). — *Vita Nicolai de Cusa*. Treviris, 1730.
Hartzheim (J.). — *Concilia germaniae*, t. V. Coloniae Augustae Agrippinensium, 1763.
Haüsser (L.). — *Geschichte der Rheinischen Pfalz*, t. I. Heidelberg, 1856.
Hefelé-Leclercq. — *Histoire des Conciles*, t. VII. Paris, 1916.
Heineccius. — *Antiquitatum Goslariensium libri sex*. Francofurti, 1717.
Hemmerle (J.). — *Der Gottesbegriff bei Nikol. v. Cues*, dans *Der Katholik*. Mainz, 1905, t. XXXI.
Hermann (Am.). — *Capistranus triumphans*. Coloniae, 1700.
Herrlin (Axel). — *Studier i Nicolaus af Cues Filosofi, met særskilt afseende pa deus historika betydelse*. Lund, 1892.
Hilarin de Lucerne (R. P.). — *Histoire des études dans l'Ordre de Saint François*, trad. R. P. Eusèbe, de Bar-le-Duc. Paris, 1908.
Holstein. — *Urkundenbuch des Klosters Berge*. Halle, 1879.
Hontheim (J.-N.). — *Historia Trevirensis diplomatica et pragmatica*. Augustae Vindel., 1750.
Hurter (H.). — *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, 3e édit., t. II. Oeniponte, 1906.
Hoeffding (H.). — *Histoire de la Philosophie moderne*, 2e édit. Paris, 1906.
Huit (Ch.). — *Le Platonisme à la fin du moyen âge*, dans *Annales de Philosophie chrétienne*, avril 1890.
Huit (Ch.). — *Le Platonisme pendant la Renaissance*, *ibid.*, 1895-1898.
Jacobi (Max). — *Nicolaus v. Cusa und Leonardo da Vinci, zwei Vorlæufer des N. Coppernicus*, dans *Altpreuss. Monatschrift.*, t. XXXIX. Kœnigsberg, 1902.
Jacobi (Max). — *Nicolaus von Cusa als Mathematiker u. Physiker*, dans *Zeitschrift für Naturwissenschaften*, 1903.
Jacobi (Max). — *Das Universum u. seine Gesetze in den Lehren des Kardinals Nik. v. Cusa* (Dissertation Berlin). Magdeburg, 1904.
Jacobi (Max). — *Das Weltgebæude des kard. Nikol. v. Cusa, ein Beitrag zur*

Geschichte der Naturphilos. u. Kosmologie in der Frührenaissance. Berlin, 1904.

Jaeger (Alb). — *Regesten u. urkundliche Daten über das Verhaltniss des Card. N. v. C. als Bischof von Brixen, zum Herzoge Sigmund von Oesterreich u. zu dem Lande Tyrol, von 1450 bis 1464*, dans *Archiv. für Kunde Oesterreichischer Geschichtsquellen.* Wien, 1850-1851, t. IV et V.

Jaeger (Alb.). — *Ueber die den Card. u. Bisch. von Brixen N. v. C. betreffenden Geschichtsquellen in den Tiroler Archiven*, dans *Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften.* Wien, 1852.

Jaeger (Alb.). — *Der Streit des Cardinals N. v. C. mit dem Herzoge Sigmund von Oesterreich*, 2 vol. Innsbrück, 1861.

Jaenner (Ferd.). — *Geschichte der Bischöfe von Regensburg*, t. III. Regensburg, 1886.

Janssen (Jean). — *L'Allemagne et la Réforme*, t. I-VII. Paris, 1885-1907.

Jean de Raguse. — *Initium et prosecutio Basiliensis Concilii*; dans *Monumenta*, t. I (voir ce mot).

Jean de Ségovie. — *Historia gestorum generalis Synodi basiliensis*; dans *Monumenta*, t. II et III (voir ce mot).

Joachimsohn (P.). — *Gregor Heimburg.* Bamberg 1891, dans *Histor. Abhandlungen aus dem Münchener Seminar.*

Joannis (G.). — *Scriptores rerum Moguntinarum*, 3. vol. Francof., 1722-1727.

Kaestner (Oskar). — *Der Begriff der Entwicklung bei Nikolaus von Kues* (Dissertat. Iéna). Bern, 1896.

Kaltenbrunner (Ferd). — *Die Vorgeschichte der Gregor. Kalenderreform*, dans *Sitzungberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften*, t. LXXXII. Wien, 1876.

Kirchenlexicon. — (Dir. Hergenrœther-Kaulen), 2[e] édit. Fribourg-en-Brisgau, 1882-1903.

Klein (H.-J.). — *Astronomische Bewegungslehre u. Weltanschauung des Card. N. v. Cusa*, dans *Sirius.* Leipzig, 1901.

Klein (Jos.). — *Ueber eine Handschrift des Nikol. v. Cues.* Berlin, 1866 (*Cf. Revue critique d'Histoire et de Littérature.* Paris, 1866, t. II).

Koch (Guil.). — *Sanctio pragmatica germanorum illustrata.* Argentorati, 1789.

Kollarius (A. Fr.). — *Analecta monumentorum omnis aevi Vindobonensia*, t. II. Vindobonae, 1762.

Koenig (Erich). — *Kardinal Giordano Orsini; ein Lebensbild aus der Zeit der grossen Konzilien und des Humanismus.* Freiburg, 1906.

Kraus (V. von). — *Die Handschriften Sammlung des Nic. v. C.* dans *Serapeum*, t. XXV-XXVI. Leipzig, 1864-1865.

Kraus (V. von.). — *Deutsche Geschichte im Ausgange des Mittelalters* (1438-1519), t. I. Stuttgart u. Berlin, 1905.

Kymeus (Joh.). — *Des Babsts Hercules wider die Deuschen.* Wittemberg, 1538.

Lager (Ch.). — *Jacob von Sirk, Erzbischof u. Kurfürst von Trier*, dans *Triersches Archiv*, 1899, t. II-III; 1900, t. V.

Leibnitius (G. G.). — *Scriptores rerum Brunswicensium.* Hannoverae, 1707-1711.

Leibnitius (G. G.). — *Codex juris gentium diplomaticus.* Hannoverae, 1693.

Lenfant (J.). — *Histoire de la guerre des Hussites et du Concile de Bâle.* Amsterdam, 1731.

Leuckfeld (J.-G.). — *Antiquitates Bursfeldenses.* Lipsiae, 1713.

Lewicki (Joh. Bast.). — *De Cardinalis Nicolai Cusani pantheismo* (Dissertation). Münster, 1873.

Liliencron (D. von). — *Die historischen Volkslieder der Deutschen*, 4 vol. Leipzig, 1865-1868.

Lôb (H.). — *Die Bedeutung der Mathematik für die Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues* (Dissertat. Fribourg). Berlin, 1907.

Long (P.). — *Nicolas de Cuse*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de F. Lichtenberger, t. IX. Paris, 1880.

Lorentz (O.). — *Deutschlands Geschichtsquellen*, 3[e] édit. t. II. Berlin, 1887.

Ludewig (J.-P.). — *Reliquiae manuscriptorum omnis aevi diplomatum ac monumentorum.* Francof. et Lipsiae, puis Halae Saxon., 1720-1741.

Mai (A.). — *Spicilegium romanum.* Rome, 1839.

Mancini (G.). — *Vita di Lorenzo Valla*. Firenze, 1891.

Mansi (J.-D.). — *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXX-XXXI. Florentiae, 1759 : *Supplementum ad tomum XXXI*. Parisiis, 1901 ; t. XXXII. Parisiis, 1902.

Markgraf, voir *Scriptores Rerum Silesicarum*.

Martène (E.) et Durand (U.). — *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio*, t. I, IV, V et VIII. Paris, 1724-1733.

Martini. — *Das Hospital Cues u. dessen Stifter*. Trier, 1841.

Marx (Jakob). — *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. Mosel*. Trier, 1905.

Marx (J.). — *Nikolaus von Cues und seine Stiftungen zu Cues und Deventer*. Trier, 1906.

Marx (J.). — *Geschichte des Armen Hospitals z. h. Nikolaus zu Cues*. Trier, 1907.

Marzi (D.). — *I tipografi tedeschi in Italia durante il secolo XV*, en appendice au *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. VIII, nº 23. Leipzig, 1900.

Marzi (D.). — *La questione della riforma del calendario nel quinto concilio Lateranense* (1512-1517). Firenze, 1896.

Mayr (A.). — *Deutsche Predigt des Nicol. v. Cues über das Vater Unser*. Francfurt, 1838.

Meibomius (H.). — *Rerum germanicarum*, 3 vol. — Helmstadii, 1688.

Meinsma (K. O.). — *De Aflaten van de S. Walburgskerk te Zutphen*, dans *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*, t. XXXI. Utrecht, 1906.

Meister (A.). — *Die humanistischen Anfænge des Nik. v. C.*, dans *Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein*, t. LXIII. Kœln, 1897 (cf. t. LIX, 1900).

Mencken (J.-B.). — *Scriptores rerum germanicarum*, t. III. Lipsiae, 1730.

Meyer von Kronau (G.). — *Cusanus, Bischof von Brixen und die Schweitz*, 1460, dans *Berichte der antiquar. Gesellschaft in Zürich*, 1868.

Meyer von Kronau (G.). — *Der Schmollwinkel eines mittelalterlichen Kirchenfürsten in den Dolomiten ; Bischof Cusanus von Brixen*, 1450-1464, dans *Jahrbuch des schweizer. Alpenklubs*, t. XXIII. Bern, 1888.

Meyer von Kronau (G.). — *Aus mittleren u. neueren Jahrh. historische Vortræge u. Aufsætze*. Zurich, 1876.

Monarchia (voir Goldast).

Monumenta conciliorum generalium saeculi XV. Concilium Basileense. Vindobonae 1857 seq.

Moonen (A.). — *Korte Chronyke der Stadt Deventer*, 2e éd. Daventriae, 1714.

Morin (Frédéric). — *Nicolas de Cues*, dans *Dictionnaire de théologie scolastique*. Paris, 1856-1865.

Mougel (D. A.). — *Denys le Chartreux*. Montreuil-sur-mer, 1896.

Mugnier. — *L'expédition du concile de Bâle à Constantinople pour l'union de l'Eglise grecque à l'Eglise latine*, 1437-1438. Paris, 1892.

Müller. — *Reichstagstheatrum unter K. Friedrich III*, 1440-1493. Iéna, 1713.

Müller (Jos.). — *Reichsidee des Nicolaus von Cues*, dans *Triersche Chronik*, (Discours). Trier, 1905.

Nagl (Fr.). — *Urkundliches zur Geschichte der Anima in Rom*. Rome, 1899.

Nordenskjöld (A.-E.). — *Facsimile-Atlas to the early history of cartography with reproductions of the most important maps printed in the XV and XVI centuries*, trad. du suédois par J.-A. Ekelœf et Cl. R. Markham. Stockholm, 1889.

Nordenskjöld (A.-E.). — *Periplus. An essay on the early history of charts and sailing directions*, traduit du suédois par Francis A. Bather. Stockholm, 1897.

Oefele (A. F.). — *Rerum Boicarum scriptores*. Augustae Vindel. 1763.

Ottenthal (E. von) et Redlich (Osw.). — *Archiv-Berichte aus Tirol*. 3 vol. Wien u. Leipzig, 1888-1903.

Paquay (J.). — *La mission du cardinal légat Nicolas de Cuse au diocèse de Liège*, dans *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. XXX, 1904.

Palacky (Fr.). — *Geschichte von Böhmen*, t. III-IV. Prag., 1845-1860.

Pastor (L.). — *Geschichte der Päpste*, t. I-III, 2e édit. Freiburg, 1891 et s. ;

et trad. Furcy-Raynaud : *Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge*, 4 vol. Paris, 1888-1892.

Pastor (L.). — *Ungedruckte Akten zur Geschichte der Päpste*, t. I. (1376-1464). Freiburg, 1904.

Pérouse (G.). — *Le cardinal Louis Aleman et la fin du Grand Schisme* (Thèse). Lyon, 1904.

Pez et Hueber. — *Thesaurus anecdotorum novissimus*, 6 vol. Augustae, 1729.

Picavet (Fr.). — *Esquisse d'une Histoire générale et comparée des Philosophies médiévales*. Paris, 1905.

Pie II (Aeneas Sylvius). — *Commentarii rerum memorabilium*. Francofurti, 1614.

Pie II (Aeneas Sylvius). — *Epistolae*. Nuremberg, 1481.

Pie II (Aeneas Sylvius). — *Orationes*. Lucae, 1755.

Pie II (Aeneas Sylvius). — *De rebus Basileae gestis stante vel dissoluto concilio Commentarius*, édit. Fea. Roma, 1823.

Pie II (Aeneas Sylvius). — *Opera inedita*, édit. Cugnoni. Roma, 1883.

Pool (J.-C.). — *Frederik von Heilo en zijn schriften*. Amsterdam, 1886.

Pogge (Poggio Bracciolini). — *Epistolae*, édit. Tonelli. Florence, 1832-1861.

Prantl. — *Nicolaus v. Cues*, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. IV. Leipzig, 1876.

Pückert (W.). — *Die Kurfürstliche Neutralität während des Baseler Koncils*. Leipzig, 1858.

Quirini. — *De optimorum scriptorum editionibus quae Romae prodierunt*. Lindaugiae, 1761.

Raynaldi (O.). — *Annales ecclesiastici. Accedunt notae chronologicae, criticae etc. auctore J. D. Mansi*, t. IX-X. Lucae, 1752-1753.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Dir. Herzog-Hauck), 3e édit. Leipzig, 1896-1909.

Renan (E.). — *Averroès et l'Averroïsme* (Thèse). Paris, 1858.

Richter (A.). — *Die neuesten Darstellungen der Philosophie des Nikolaus von Cues*, dans *Zeitschrift für Philos. u. phil. Kritik*, t. LXXVIII.

Richter (J.). — *Wissen und Glauben d. Philosoph. Nicolaus von Cues*, dans *Glauben und Wissen*. Stuttgart, 1906.

Riedel (A. F.). — *Codex diplomaticus Brandeburgensis*. Berlin, 1838 et s.

Riezler (Sigm.). — *Geschichte Baierns*, t. III. Gotha, 1889.

Rocholl (R.). — *Bessarion : Studie zur Geschichte der Renaissance*. Leipzig, 1904.

Rocquain (F.). — *La cour de Rome et l'esprit de Réforme avant Luther*, t. III, Paris, 1897.

Roques (Hermann von). — *Urkundenbuch des Klosters Kaufungen in Hessen*, t. II. Cassel, 1902.

Rossi (G.). — *Niccolò di Cusa e la direzione monistica della filosofia nel rinascimento*. Pisa, 1893.

Rossmann (W.). — *Betrachtungen über das Zeitalter der Reformation*. Iéna, 1858.

Rotta (P.). — *La filosofia dei valori nel pensiero di Niccolò da Cusa*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*. Juin 1910, p. 244-261.

Sabbadini (Rem.). — *Storia e critica di alcuni testi latini*, dans *Museo italiano di antichità classica*, t. III. Firenze, 1890.

Sabbadini (Rem.). — *Codici latini posseduti. ... da G. Veronese*, ibid., t. II, 1887.

Sabbadini (Rem.). — *Guarino Veronese e gli archetipi di Celso e Plauto*. Livorno, 1886.

Sabbadini (Rem.). — *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*. Firenze, 1905.

Sabbadini (Rem.). — *Niccolò da Cusa e i conciliari di Basilea alla scoperta dei codici*, dans *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei* (Cl. di. sc. mor. stor. e fil.). Roma, 1911, t. XX.

Saint-René Taillandier. — *Jean Scot Erigène*. Strasbourg, 1843.

Salembier (L.). — *Petrus de Alliaco* (Thèse). Insulis, 1886.

Sar (Julius). — *Die Bischöfe u. Reichsfürsten von Eichstædt*. t. I. Landshut, 1884.

Sauer. — *Die ersten Jahre der münsterischen Stiftsfehde und die Stellung des Kar-*

dinals Nik. Cusanus in Deutschland, dans *Zeitschrift für vaterlændische Geschichte und Altertumskunde Westfalens*. Münster, t. XXXI.

Sauerland (H.-V.). — *Notizen zur Lebensgeschichte des Kardinals Nicolaus von Cues*, dans *Romische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, t. IX. Rom, 1895.

Schaching (O. von). — *Nikolaus von Cues*, dans *Hausschatz in Wort und Bild*, nº 43. Regensburg, 1901.

Schaffer (Jacob). — *Des Nicolaus von Kues Lehre vom Kosmos* (Dissert. Giessen). Mainz, 1887.

Schaeffer (Johannes). — *Die kirchlichen, sittlichen und sozialen Zustände des XV Jahrhunderts*. Tübingen, 1904.

Schanz. — *Der Cardinal Nic. v. C. als Mathematiker* (Progr.). Rottweil, 1872.

Schanz. — *Die astronomischen Anschauungen des N. v. C. und seiner Zeit* (Progr.). Rottweil, 1873.

Scharpff (Fr. A.). — *Der Cardinal und Bischof Nikolaus von Cusa. I: Das kirchliche Wirken, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation innerhalb der katholischen Kirche im XV Jahrhundert*. Mainz, 1843.

Scharpff (Fr. A.). — *Des Kardinals Nikol. v. Cues wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung*. Freiburg, 1862.

Scharpff (Fr. A.). — *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cues als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie*. Tübingen, 1871.

Schmid (R.). — Article *Cusanus*, dans *Realencyklopædie für protestantische Theologie und Kirche*, t. IV. Leipzig, 1898.

Schmitt (Ch.). — *Cardinal Nicolaus Cusanus*, dans *Festschrift des Real-Gymnasiums*. Coblenz, 1907.

Schmitt (Cl.). — *Die Bamberger Synoden*. Bamberg, 1851.

Schmitz (L.). — *Zu Nicolaus von Cues*, dans *Ann. des histor. Vereins für den Niederrhein*, t. LXIX, 1900.

Schneiderreit (G.). — *Die Einheit in dem System des Nikolaus von Kues* (Prog.). Berlin, 1902.

Schreiner. — *Kardinal Nik. v. Kues als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie, im XV Jahrhundert*, dans *Katholische Zeitschr. für Erziehung u. Unterricht*, 1902.

Schulte (Joh. Fried. von). — *Die Geschichte der Quellen u. Literatur des kanonischen Rechts*, t. II. Stuttgart, 1877.

Schunck. — *Codex diplomaticus*. Moguntiae, 1797.

Scriptores rerum Silesicarum, t. VII-IX. Breslau, 1872, seq.

Seeauer. — *Chronicon novissimum monasterii ad S. Petrum Salisburgi*. Augustae Vindelic. et Oeniponte, 1772.

Senkenberg (H. Ch.). — *Selecta juris et historiarum*, 6 vol. Francofurti, 1734-1742.

Siegen (Nicolai de). — *Chronicon ecclesiasticum*, édit. Fr. X. Wegele. Iena, 1855.

Sinnacher (Fr. A.). — *Beitræge zur Geschichte der bischæflichen Kirche Sæben und Brixen in Tirol*, t. IV et VI. Brixen, 1824-1825, 1828-29.

Steichele (A. von). — *Das Bistum Augsburg, historisch u. statistisch beschrieben*. Augsburg, 1906.

Stein (Walther). — *Hansisches Urkundenbuch*, t. VIII. Leipzig, 1899.

Stoeckl (A.). — *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. III. Mainz, 1866.

Storz. — *Die speculative Gotteslehre des Nic. v. C.* dans *Theolog. Quartalschrift*. Tübingen, 1873.

Straganz (Max). — *Zur Geschichte der Bamberger Synode von 1451*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXII, 1901.

Struvius (B. G.). — *Corpus historiae Germanicae*. Ienae, 1730.

Stumpf (Th.). — *Die politischen Ideen des Nic. v. C., ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Reformbestrebungen im XV Jahrhundert*. Köln, 1865.

Swalue. — *De Kardinaal Nicolaas van Cusa, en zijne werkzaamheid als pauselijk legaat in Nederlande*, dans *Archief voor kerkel. Geschiedenis* de Kist et Royaards, t. IX et X, 1838-1839.

Tinkhauser (G.). — *Beschreibung der dioc. Brixen*, 5 vol. Brixen, 1851-1891.

TISSOT (J). — *Cusa*, dans *Nouvelle biographie générale*, t. XII. Paris, 1855.
TRAVERSARI (Ambrosii). — *Epistulae*, édit. Mehus. Florentiae, 1759, 2 vol.
TRITHEMIUS (Jo.) — *De vera studiorum ratione*, 1493.
TRITHEMIUS (Jo.). — *De scriptoribus ecclesiasticis*. Paris. 1512.
TRITHEMIUS (Jo.). — *Opera pia, a R. P. Joanne Busaeo redacta*. Moguntiae, 1605.
TSCHUDIUS (A.). — *Chronicon Helveticum*, 2 vol. Basel, 1734-1736.
UEBERWEG-HEINZE. — *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, 9e édit. Berlin, 1905.
UEBINGER (Joh.). — *Philosophie des Nicolaus Cusanus* (Dissertat.). Würzburg, 1880.
UEBINGER (Joh.). — *Die angeblichen Dialoge Petrarcas über die wahre Weisheit*, dans *Vierteljahrschrift für Kultur u. Litteratur der Renaissance*, t. II. Berlin, 1886.
UEBINGER (Joh). — *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*. Münster u. Paderborn, 1888.
UEBINGER (Joh.). — *Der Kardinal legat Nikolaus Cusanus in Deutschland* dans *Historisches Jahrbuch*, t. VIII. München, 1887.
UEBINGER (Joh.). — *Die philosophischen Schriften des Nicolaus Cusanus*, dans *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Leipzig, 1893-1895, t. CIII, CV, CVII.
UEBINGER (Joh.). — *Die mathematischen Schriften des Nicolaus Cusanus*, dans *Philosophisches Jahrbuch*. Fulda, 1895, 1897, t. VIII-X.
UEBINGER (Joh.). — *Der Begriff der Docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*.
UEBINGER (Joh.). — *Zur Lebensgeschichte des Nicolaus Cusanus*, dans *Historisches Jahrbuch*. t. XIV. München, 1893. (Cf. Sauerland, ibid.)
UZIELLI (G.). — *Toscanelli, Colombo e Vespucci*. Milano, 1902.
UZIELLI (G.). — *La vita e i tempi di Paolo dal Pozzo Toscanelli*. Roma, 1894.
VALLA (Laurent). — *Opera*. Basileae, 1543.
VALOIS (Noël). — *La crise religieuse du XVe siècle. Le Pape et le Concile* (1418-1450), 2 vol. Paris, 1909.
VAST (H.). — *Le cardinal Bessarion* (Thèse). Paris, 1878.
VESPASIANO DA BISTICCI. — *Vite di uomini illustri del secolo XV*, édit. Lud. Frati, t. I. Bologne, 1892.
VOIGT (A.). — *Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius II und sein Zeitalter*, 3 vol. Berlin, 1856-1863.
VOIGT (A.). — *Die Wiederbelebung des classischen Altertums*, 3e édit., 2 vol. Berlin, 1893.
WADDING (L.). — *Annales ordinis Minorum*, t. XII-XIV, 2e édit. Romae, 1735.
WADDINGTON (Ch.). — *La renaissance des Lettres et de la Philosophie au XVe siècle* Paris, 1878.
WEISS (Anton). — *Aeneas Sylvius Piccolomini als Papst Pius II*. Graz, 1897.
WENCK (Jean) de Herrenberg. — *De ignota litteratura*, édit. Vansteenberghe, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*. Münster, 1910.
WULF (de). — *Histoire de la Philosophie médiévale*, 2e édit. Paris-Louvain, 1905.
WÜRDTWEIN (S. A.). — *Subsidia diplomatica*, t. VIII. Francfurti et Lipsiae, 1776.
WÜRDTWEIN (S. A.). — *Nova subsidia diplomatica*, t. II et XI. Heidelbergae, 1783 et suiv.
ZELLER (J.). — *Histoire de l'empire d'Allemagne jusqu'à la Réforme*, 7 vol. Paris, 1871-1892.
ZIMMERMANN. — *Der Cardinal Nikolaus Cusanus als Vorgänger Leibnizens*, dans *Sitzungsberichte der phil. hist. Kl. der kais. Akademie der Wissensch.*, t. VIII. Wien, 1852.
X. — *Aeneas Sylvius and Nikolas de Cusa : Symbols of the Renaissance*, dans *Dublin Review*, octobre 1906.
X. — *Nic. of Cusa, cardinal and reformer*, dans *The Church quarterly review*, 1906.

PÉRIODIQUES

Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik. Leipzig.
Altpreussische Monatschrift. Königsberg.
Analecta franciscana. Quaracchi.
Analectes pour servir à l'Histoire ecclésiastique de la Belgique. Louvain.
Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein. Cologne.
Annales de Philosophie chrétienne. Paris.
Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht. Utrecht.
Archief voor kerkelijke geschiedenis (Archiev Kist-Royaards). Leyde.
Archiv des historischen Vereins für Unterfranken. Wurzbourg.
Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin.
Archiv für kathol. Kirchenrecht. Mayence.
Archiv für Kulturgeschichte. Berlin.
Archiv für Kunde œsterreichischer Geschichtsquellen. Vienne.
Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte de Mittelalters. Berlin.
Archiv für œsterreichische Geschichte. Vienne.

Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte. Erlangen.
Berichte der antiquarischen Gesellschaft. Zurich.
Bulletin de la Commission royale d'Histoire de Belgique. Bruxelles.
Bulletin italien. Bordeaux.

Denkschriften der phil. histor. Klasse der K. K. Akademie der Wissenschaften. Vienne.
Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wisssenschaft und kirchliches Leben. Strasbourg, puis Mayence.
Dublin Review. London.

Eos Süddeutsche Zeitschrift für Philologie. Wurzbourg.

Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs. Innsbrück.

Glauben und Wissen. Stuttgart.

Hausschatz in Wort und Bild. Ratisbonne.
Historisches Jahrbuch der Goerres-Gesellschaft. Munich.
Historisch-Politische Blaetter für das katholische Deutschland. Munich.

Jahrbuch des schweizerischen Alpenklubs. Berne.
Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Paderborn.

Katholische Zeitschrift für Erziehung und Unterricht. Dusseldorf.
Mainzer Monatschrift. Mayence.

Maerkische Forschungen. Berlin.
Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris.
Mittheilungen des Instituts für œsterreichische Geschichtsforschung. Innsbrück.

Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Meissen. Meissen.
Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Berlin.
Museo italiano di antichità classica. Florence.
Neues Archiv der Gesellschaft für aeltere deutsche Geschichtskunde. Hanovre et Leipzig.
Nuova Antologia di scienze, lettere ed arti. Florence.
Philosophische Monatshefte. Lepzig-Berlin.
Philosophisches Jahrbuch. Munich.
Philosophische Vierteljahrschrift.
Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Rome.
Revista di filosofia neo-scolastica. Milan.
Revue Bénédictine. Maredsous.
Revue critique d'Histoire et de Littérature. Paris.
Revue d'Histoire ecclésiastique. Louvain.
Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris.
Revue philosophique. Paris.
Roemische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Rome.
Serapeum. Leipzig.
Sirius, Zeitschrift für popul. Astronomie. Leipzig.
Sitzungsberichte der K. K. Akademie der Wissenschaften. Vienne.
Sitzungsberichte der K. Preuss. Akademie der Wissenschaften. Berlin.
Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner-und Cistercienser Orden. Würtzburg et Vienne.
The Church quarterly review.
Theologische Quartalschrift. Tübingen.
Theologisches Litteraturblatt. Bonn.
Triersche Chronik. Trèves.
Triersches Archiv. Trèves.
Verhandlungen des naturhistorischen Vereins der Rheinlande. Bonn.
Vierteljahrschrift für Kultur und Litteratur der Renaissance. Berlin.
Vierteljahrschrift für wissentschaftiche Philosophie. Leipzig.
Zeitschrift für Naturwissenschaften. Stuttgart.
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Leipzig.
Zeitschrift für romanische Philologie. Halle.
Zeitschrift für vaterlaendische Geschichte und Altertumskunde Westfalens. Münster.
Zentralblatt für Bibliothekwesen. Leipzig.

PREMIÈRE PARTIE

L'ACTION

CHAPITRE PREMIER

L'étudiant

Dans une boucle de la Moselle, en face de la petite ville de Berncastel, que dominent les ruines de burg Landshut, s'étend, parmi prés et vignobles, le modeste village de Cues. Au pied du pont de fer qui le relie aujourd'hui aux côteaux escarpés de Berncastel, un gracieux édifice gothique, l'hospice Saint-Nicolas, reflète dans la rivière, les ogives de sa chapelle, la fine silhouette de ses clochetons et la masse imposante de ses toits percés d'une double rangée de lucarnes. C'est là, dans le sanctuaire construit par ses soins, près de son cœur, qui y repose, à quelques pas de la bibliothèque laborieusement rassemblée par lui, au milieu des pauvres recueillis par sa générosité, que l'on sent revivre le plus pleinement l'âme de celui que l'histoire connaît sous le nom de Nicolas de Cues.

On voit encore, un peu en amont de l'hospice, l'antique demeure qu'habitait, au commencement du XVe siècle, le père du futur étudiant de Heidelberg *Nicolaus Cancer de Cusza*, du futur cardinal dont les armes parlantes représenteront une écrevisse rouge sur champ d'argent. On l'appelait familièrement Henne Cryfts ou Kribshenne, c'est-à-dire Jean Krebs (1). A en juger par son nom, tel de ses ancêtres avait du être un fameux pêcheur de crustacés, dans les eaux limpides des ruisseaux qui se déversent dans la Moselle ; lui-même exerçait la profession de batelier. Sa situation était modeste, sans cependant confiner à la pauvreté, comme le prétend son contemporain Pierre de Neumagen (2). Son travail lui procura même assez vite une large aisance. Dès l'année 1401, à l'époque

(1) Arch. de Cues, nos 7 et 9. Les mots Cryfts, Kribs, Crifftze, Creffts, etc. que l'on rencontre dans les manuscrits de l'époque, ne sont évidemment que des variantes orthographiques du nom de Krebs, encore très répandu de nos jours dans le district de Berncastel.

(2) Dans Struvius, *Corpus hist. Germ.*, Ienae, 1730, p. 750, n° 46. Par contre, Von Stramberg a soutenu qu'il était de famille noble. Les arguments qu'il expose dans *Das Moselthal zwischen Zell und Konz*, Coblenz, 1837, p. 295 et suivantes, ne sauraient prévaloir contre les documents les plus explicites.

de la naissance de Nicolas (1). Henne pouvait acheter la maison voisine de la sienne ; entre 1406 et 1419, père de quatre enfants encore jeunes, on le voit faire à divers emprunteurs, des avances dont le montant s'élève à près de 1.500 florins d'or rhénans ; et à sa mort, survenue entre 1450 et 1451, il possède des immeubles pour une valeur de plus du double de cette somme, soit, au bas mot, pour 90.000 francs de notre monnaie (2).

Sa femme, Catherine Rœmer, mourut prématurément, en 1427, lui laissant deux fils et deux filles (3). La sœur de Nicolas, Marguerite, qui épousa un échevin de Trèves du nom de Matthias, mourut avant son père, probablement sans enfants. L'autre, Claire, fut mariée d'abord à un bourgeois de Trèves, Jean Plynisch, puis à un échevin de la même ville, Paul de Brystge, qui devint bourgmestre en 1458 et le demeura jusqu'à sa mort, c'est-à-dire pendant dix ans. Claire ne lui survécut que de peu (4). Jean Krebs, frère puîné de Nicolas, entra comme lui dans les ordres. Il devint successivement chapelain de l'autel de Sainte-Anne, dans l'église de Berncastel (5), chanoine prébendé de Notre-Dame d'Aix-la-Chapelle (6), et de Saint-Pierre hors les murs de Mayence (7), curé d'Altrich, puis de Berncastel (8), enfin prévôt de la collégiale d'Innichen, au diocèse de Brixen (9). Selon l'inscription tumulaire qui se trou-

(1) On ne connaît pas exactement la date de cette naissance. L'*Historia Rev. d. Card. Nicolai de Cusa*, écrite sur l'ordre du cardinal, dit que Nicolas fut envoyé à Constantinople par Eugène IV « dans sa 37e année » ; et on sait par ailleurs que son départ eut lieu dans les premiers jours d'août 1437. Cf. *Historia*.... édit. Marx, dans *Nikolaus v. Cues u. seine Stiftungen*..., p. 221. — D'autre part, selon l'inscription tumulaire de Cues, le cardinal avait, lorsqu'il mourut, le 11 août 1464, 63 ans accomplis. Du rapprochement de ces deux données, on peut conclure qu'il naquit avant le 11 août 1401 et après les premiers jours d'août 1400.

(2) Tout ceci a été établi par Marx, *op. cit.*, p. 134-135.

(3) *Historia*... p. 221.

(4) Claire s'est fiancée à Paul de Brystge le 21 janvier 1441. Son second mari est mort entre le 3 octobre 1469 et le 10 avril 1473. A cette dernière date, Claire, veuve pour la seconde fois sans enfants, fit un testament que Marx a publié, *op. cit.*, p. 231-238. Elle mourut le 8 septembre 1473 et fut enterrée dans la chapelle de l'hospice de Cues, devant l'autel de la Vierge.

(5) Arch. de Cues, n° 15.

(6) « Dat. Fabriani, 1450, 1° non. Aug. » *Reg. vatic.*, 413, f° 21. Revenu annuel : 14 marks d'argent.

(7) « Dat. Rome, ap. S. Mar. Maj., 3° non. novembr. 1540 ». *Reg. vatic.* 412, f° 340.

(8) Nomination à la cure de Berncastel, « dat. Rome, ap. S. Petr., 16° kal. januar. » *Reg. vatic.* 412, f° 108. Revenu : 12 marks. Cette bulle défend à Jean d'entrer en possession de la cure sans abandonner l'église paroissiale de Saint-André d'Altrich, diocèse de Trèves.

(9) « Dat. Rome, ap. S. Petr., 1453, 6° idus sept. » *Reg. vatic.* 428, f° 45. Revenu : 24 marks. Une autre bulle, du 12 mai 1453, lui attribue une pension annuelle de 140 florins d'or rhénans sur le revenu de la prévôté d'Aldensell, résignée par son frère entre les mains de l'évêque d'Utrecht. *Reg. vatic.* 400, f° 279.

vait naguère dans le chœur de l'église de Berncastel, il mourut le 7 mai 1456, curé de cette paroisse et doyen du décanat de Piesport.

Tels étaient les membres de la famille Krebs, parmi lesquels Nicolas passa ses premières années. Le père, un peu rude peut-être de caractère, mais franc et bon, était un homme de foi droite et de cœur généreux (1). La mère, aux lointaines origines latines, si l'on peut s'en rapporter à son nom, n'était pas de famille moins chrétienne, puisque deux de ses proches, Jean et Gaspard Rœmer, furent chanoines, l'un de Saint-Florin, à Coblentz, l'autre de Notre-Dame d'Aix-la-Chapelle (2). Frères et sœurs, très unis entre eux, étaient attachés à leur petite patrie comme à leurs parents. Leur vie s'écoulait calme, au bord de la lente rivière, entre Trèves et Coblentz, les deux termes de la route d'eau que suivait la barque paternelle : Coblentz, en aval, au confluent du grand fleuve, limite de l'ancienne Germanie barbare ; Trèves, en amont, mais moins éloignée, l'antique capitale romaine, dont la *Porta Nigra* rappelle encore la splendeur ; Trèves, siège de l'évêché dont Nicolas et Jean seront bientôt clercs, ville où se fixeront, par leur mariage, Catherine et Claire ; Coblentz, d'où Nicolas, doyen de Saint-Florin, remontera si souvent le cours du Rhin pour s'en aller vers Bâle, l'Italie, le Tyrol, au-devant de la gloire ou de l'épreuve ! Mais le village de Cues demeurera le lieu de prédilection de la famille dont il est le berceau : jusqu'à son dernier jour, Henne Krebs y rassemblera ses enfants ; Jean ne s'en éloignera guère que de la largeur de la Moselle ; Nicolas y retournera avec amour à chaque occasion (3) et voudra qu'après sa mort, son cœur au moins y soit ramené ; Claire y viendra dormir son dernier sommeil. Tous, ils se concerteront pour le doter d'une admirable fondation : de cet hospice Saint-Nicolas, dont la présence toujours bienfaisante rappelle à leurs compatriotes, depuis plus de quatre siècles, un nom qui est leur gloire.

Sur l'enfance et la jeunesse du futur cardinal, on ne connaît que le récit, d'allure légendaire, d'après lequel il aurait, par son inaptitude à la batellerie et son assiduité à la lecture, provoqué maintes fois la colère

(1) On le voit, le 28 janvier 1447, contribuer largement à la fondation d'une messe quotidienne dans l'église de Cues. Marx, *op. cit.*, p. 135.

(2) Jean Rœmer, chanoine et écolâtre de Saint-Florin, à Coblentz, puis premier recteur de l'hospice de Cues, est cité dans le testament de Nicolas de Cues, publié dans *Historisches Iahrbuch der Görresgesellschaft*, XIV, 553, et dans Marx, *op. cit.*, p. 226. Il était natif de Briedel, près de Zell. — Gaspard Römer, parent de Nicolas de Cues, reçut, le 16 octobre 1450, un canonicat et une prébende dans l'église Notre-Dame, à Aix-la-Chapelle. *Reg. vatic.*, Nicolas V, t. 28, f° 377.

(3) C'est au cours d'une de ces visites auprès de son vieux père, de son frère Jean, de sa sœur Claire, le 21 octobre 1449, après sa promotion au cardinalat, qu'il fit écrire, sans doute par son frère, l'histoire de sa vie, destinée dans sa pensée à prouver que l'Église Romaine, pour choisir ses dignitaires, ne regarde ni au lieu de la naissance, ni à la noblesse du sang. Cette histoire, ou plutôt cette courte notice, a été publiée dans *Hist. Iahrbuch*, t. XIV, p. 549, et dans Marx, *Nic. v. Cues*, p. 221.

de son père. Un jour même, au cours d'un voyage sur la Moselle, Henne se serait irrité contre son fils, au point de lui asséner un coup de rame et de le jeter par-dessus bord ; après quoi l'enfant aurait fui la maison paternelle pour entrer au service du comte de Manderscheid.

Vrai ou non, ce récit, conservé par la tradition populaire, révèle un trait réel de la physionomie de Nicolas : son précoce amour de l'étude. Il est probable que ses compatriotes aperçurent bien souvent le fils de Henne Krebs, à bord du bateau de son père, les yeux fixés sur quelque livre ou absorbé par les premières lueurs d'une intelligence qui devait devenir si puissante. Le désir de savoir et de comprendre, qui le posséda plus tard à un si haut degré, l'a saisi sans doute de bonne heure. On se le représente facilement, se laissant aller à sa rêverie tandis que, sans bruit, la barque suivait le fil de l'eau, et que son regard, inattentif aux beautés riantes des rivages, allait se perdre au loin, dans le brouillard qui monte si souvent le long des collines, voilant des au-delà mystérieux. Un accident, peut-être, précéda de peu son départ, donnant ainsi naissance à la légende. Il est vraisemblable aussi que le batelier au métier prospère ne vit pas sans quelque déplaisir son fils aîné quitter le toit paternel, et qu'il le lui manifesta par une de ces explosions de colère, assez naturelle à son rude tempérament, dont la vie de Nicolas lui-même ne sera pas exempte.

Quoi qu'il en soit, le fils de Henne Krebs, un jour, dit adieu au village natal et, s'enfonçant dans les gorges étroites de l'Eifel, s'en alla chercher fortune au château des comtes de Manderscheid. De cette démarche, nous aurons à nous souvenir pour expliquer l'attitude qu'il prendra plus tard au concile de Bâle. Retenons seulement ici, pour montrer qu'à l'intelligence et au goût de l'étude, le jeune Nicolas unissait cette délicatesse de sentiment sur laquelle seule fleurit la reconnaissance, que, dans ses dernières années, lorsque s'achèvera la construction de l'hospice de Cues, il réservera à la disposition de Théodore de Manderscheid-Schleiden et de ses descendants, une chambre dans le quartier destiné aux nobles (1).

Le comte de Manderscheid envoya-t-il son protégé à Deventer, chez les Frères de la vie commune, comme le rapporte la tradition ? (2). Nous persistons à le croire (3). Il nous plaît de voir notre jeune homme

(1) Marx, *N. v. C.*, 140.

(2) Revius, *Daventria illustrata*, 1651, p. 119 ; Moonen, *Korte Chronyke der Stadt Deventer*, 2e éd., 1714, p. 52.

(3) Marx, au contraire, *op. cit.*, 140, s'incrit en faux contre la tradition. Il tire argument du fait que Jean Busch, *Chronic. Windesheimense*, éd. d'Anvers, 1621, p. 152, expliquant pourquoi le cardinal de Cusa tint à visiter les Frères à Deventer, ne parle pas des études qu'il aurait faites chez eux. Plus significatif encore, à ses yeux, est le silence du testament de Nicolas et des statuts les plus anciens de la *Bourse Cusienne* au collège de Deventer. (Testament publié dans

aux mains de ces pieux éducateurs, dont l'œuvre semble l'avoir marqué d'une empreinte si profonde. On sait ce qu'étaient les écoles tenues par les successeurs de Gérard de Groot et de Florent Radewyn : depuis que les maisons d'éducation des clercs étaient devenues des collèges ouverts à tous, on y laissait une large place à l'étude des lettres profanes, des notions scientifiques, de la dialectique ; certaines heures y étaient même réservées à l'argumentation et à la « mise en forme » des raisonnements (1) ; mais ce qui commençait à faire l'universelle renommée des Frères, c'était la méthode de travail qu'ils inculquaient à leurs élèves : ils leur apprenaient à lire bien, à chercher dans les idées d'autrui matière à réflexion personnelle, à noter sur des cahiers, sur des « rapiaria », leurs propres pensées aussi bien que les passages les plus suggestifs des auteurs qu'ils lisaient.

Nicolas trouva donc largement, à Deventer, de quoi satisfaire son désir d'apprendre. Mais, si l'Institut était entré alors dans ce qu'un de ses historiens a appelé « la période scolastique », il s'en fallait que les Frères fussent les froids pédagogues qu'évoque cette seule épithète : ils aimaient les Lettres en hommes de goût et savaient faire aimer Virgile et Cicéron ; ils étaient attachés aux livres, que leur règle leur avait fait un devoir de copier ; mais surtout ils enseignaient pour former. Leur but était moral et religieux autant qu'intellectuel. Le mysticisme qu'avait infusé à ses premiers disciples Gérard de Groot n'était pas perdu : leurs successeurs immédiats nourrissaient la noble ambition de faire fleurir dans les âmes la véritable piété, en les appelant toutes à l'imitation de Jésus-Christ.

Thomas de Kempten, qui vivait au couvent de Sainte-Agnès près de Zwolle, à côté de son frère, le prieur, et y recevait l'ordination sacerdotale en 1413 ou 1414, à l'époque même où Nicolas de Cues étudiait à Deventer, nous a décrit avec délices ce qu'était alors la vie dans les communautés de son ordre. « Du plus grand au plus petit, chacun y pratiquait l'humilité, la première des vertus, qui fait de notre demeure ter-

Marx, *op. cit.*, 228. Statuts de la *Bursa Cusana*, *ibid.*, 239). Mais les omissions dont parle Marx sont-elles si étonnantes ? Nulle part, à notre connaissance, Nicolas ne signale les institutions qu'il fréquenta dans sa jeunesse. Heidelberg Padoue, Cologne, ne sont pas plus favorisées à cet égard que Deventer. N'est-il pas naturel, d'autre part, que Busch attribue le séjour du cardinal parmi les Frères, à son attachement à la réforme de Windesheim, dont il est lui-même l'un des principaux artisans ? Un fait positif demeure, qui s'explique parfaitement, si la tradition est vraie : à savoir, le choix que Théodore de Xanten, problablement sur les indications de Nicolas, fit de l'école à Deventer, de préférence à tant d'autres, pour y envoyer les vingt pauvres écoliers en faveur desquels avait été fondée la « Bursa Cusana ». Le dossier de l'école de Deventer, conservé aux archives de la ville de Zwolle, ne fournit aucun renseignement sur la question qui, à notre avis, reste ouverte.

(1) Voir l'horaire des classes dans Bonet-Maury, *De opere scholastico fratrum vitae communis*, p. 96

restre un paradis... Là, dans une rigoureuse discipline, florissait l'obéissance... Là, l'amour de Dieu et des hommes échauffait les cœurs et répandait au dehors de tels rayonnements que les pécheurs endurcis fondaient en larmes en écoutant les saintes prédications des Frères... Là, brillait tout un arsenal d'armes préparées pour le combat spirituel contre les vices... Là, semblait revivre dans toute sa fraîcheur, la mémoire des Pères de l'antiquité, la vie toute de zèle et de vertu des solitaires d'Egypte..., et l'état ecclésiastique s'élevait, conformément aux traditions de l'Église, jusqu'au degré de la plus haute perfection ! » (1)

Tels sont les exemples que Nicolas eut sous les yeux à Deventer ; telles les leçons qu'il y entendit. C'est à l'école des Frères de la vie commune, sans nul doute, que son âme d'adolescent s'épanouit à l'amour tendre de « Notre Sauveur Jésus-Christ », dont « la sainte et douloureuse passion » faisait, selon Thomas de Kempis, l'objet de la méditation journalière de ses maîtres (2) ; c'est à l'exemple de leur vie qu'il se forma le haut idéal de perfection sacerdotale, dont il devait plus tard, essayer de projeter l'éclat sur le sombre tableau des mœurs de son temps ; c'est sous le joug de leur discipline que sa volonté se trempa et qu'il acquit ce respect, ce culte de l'obéissance, dont il allait vanter la vertu sanctificatrice aux religieux de son pays. Toutes ces influences marquaient leur profonde empreinte sur lui, en même temps que sur un petit prêtre de Ryckel, plus jeune que lui d'un an ou deux, Denys, futur prieur de la Chartreuse de Ruremonde (3) ; et sans doute faut-il faire remonter à cette époque l'amitié du « Docteur très chrétien » et du « Docteur extatique ».

Nicolas avait environ seize ans quand il acheva le cycle des études classiques. Il quitta Deventer, armé d'un solide bagage de piété et de littérature, l'esprit tout plein de Dieu et des auteurs anciens.

L'Université de Heidelberg, vers laquelle il se dirigea, devait lui ouvrir les yeux sur les courants d'idées et les événements contemporains. Il s'y fit immatriculer, avec neuf autres « clercs du diocèse de Trèves », au printemps de l'année 1416 (4). L'influence de l'enseignement donné sous le rectorat neuf fois répété de Marsile d'Inghen avait été si profonde, dans la célèbre école, que, malgré les vingt années écoulées depuis la mort du disciple d'Occam, les doctrines nominalistes y étaient toujours en honneur. Mais, plus que les querelles philosophiques, la

(1) Somalius, *Op. Thomae a Kempis*, Antwerpiae, 1615, p. 951. Cité par Pastor, *H. d. P.*, I, 164.

(2) *Op. cit.*, l. c.

(3) Hurter, *Nomenclator*, III[3], col. 911.

(4) Toepke, *Die Matrikel der Univers. Heidelberg*, Heidelberg, 1884, I, 128. On déduit approximativement la date, du fait que Cusa figure le 59e sur une liste de 62 étudiants qui furent inscrits pendant le rectorat de Nicolas de Battenberg, entre le 20 décembre 1415 et le 23 juin 1416.

question religieuse passionnait alors l'opinion. L'année 1415 avait été particulièrement fertile en graves événements : vote par le concile de Constance des décrets proclamant la supériorité du concile général sur le pape (30 mars et 6 avril), résignation forcée de Jean XXIII (29 mai), abdication de Grégoire XII (4 juillet), condamnation et supplice de Jean Huss (6 juillet), constitution de la première commission de réforme ecclésiastique (fin juillet). Sans doute, depuis lors, le concile, comme épuisé par son action même, s'assoupissait progressivement en d'interminables discussions, au point d'atteindre presque le sommeil vers l'automne de 1416 ; mais dans la jeunesse universitaire, le pressentiment de la fin du Grand Schisme, que vint renforcer encore la déposition de Benoît XIII (26 juillet 1417), et l'attente de l'éclosion d'un nouvel ordre de choses, ne pouvaient pas ne pas susciter les plus ardentes et les plus contradictoires visions d'avenir. Comme la plupart de leurs maîtres, les étudiants de Heidelberg fondaient grand espoir sur le parlementarisme conciliaire ; et, la division par nation des pères de Constance ayant exaspéré partout les sentiments de race, plus d'un peut-être parmi eux rêva de s'illustrer bientôt en collaborant à la fameuse réforme simultanée de l'Église et de l'Empire, que réclamait déjà l'opinion publique.

Mais, pour quiconque était travaillé de quelque ambition, pour qui surtout voulait jouer un rôle de premier plan, il était évident que les études juridiques s'imposaient et que la formation à l'art oratoire était de la plus urgente nécessité. Qui se destine au Parlement se fait volontiers avocat. Est-ce mû par ce secret dessein que Nicolas de Cues, après un an et demi passés à Heidelberg, on ne sait trop dans quelle Faculté, s'en fut, au mois d'octobre 1417, se faire inscrire comme étudiant en Droit à l'Université de Padoue (1)? Ou bien suivit-il simplement, sans arrière-pensée, le courant qui portait tant de ses compatriotes vers les plaines d'Italie pour y chercher, avec un air plus léger et une lumière plus riche, le diplôme qui était à cette époque le « Sésame ouvre-toi » des plus gros bénéfices? Il se peut ; mais ce que nous savons de notre jeune clerc de dix-sept ans et les riches connaissances dont il fera preuve par la suite, nous autorisent à penser que, si quelque ambition le travaillait, ce furent néanmoins une vive curiosité intellectuelle et un ardent amour du savoir qui le portèrent vers cette Université, à laquelle sa Faculté de Droit avait fait la plus extraordinaire réputation.

Elle était bien surfaite, il est vrai, cette réputation ; car, ainsi qu'il

(1) Les cours s'ouvraient en octobre. L'obtention du grade de docteur en décrets supposait six ans d'études, et on sait que Nicolas l'obtint en 1423, Cf. les Statuts de l'Université, publiés par Denifle dans *Archiv für Litter. u. Kirchengesch. d. M. A.*, Berlin, 1885 et s., t. III, p. 379.

arrive souvent, la science des canonistes y avait perdu en profondeur et en solidité ce qu'elle avait gagné en étendue. Comme dans trop d'autres écoles de cette époque, l'étude des sources y avait fait place à celle des « Sommes », des « Gloses », des « Lectures », des compilations de tout genre (1) ». La casuistique y avait submergé la vraie science juridique. Mais quelle que fut la défectuosité de la méthode, il y avait là des hommes qui valaient mieux, et à côté de la Faculté de Droit, s'ouvraient d'autres portes que plus d'une fois, à n'en pas douter, franchit Nicolas de Cues.

Notre étudiant trouva, en effet, à Padoue, un corps professoral remarquable (2). Il y avait là le célèbre médecin Ugo Benzi, de Sienne, le mathématicien-astrologue Prosdocimo de' Beldomandi, le physicien-philosophe Paolo Niccoletti, d'Udine, l'humaniste Vittorino da Feltre, Filelfe peut-être, et le canoniste-théologien Giuliano Cesarini qui, après avoir été le condisciple et l'ami de Nicolas, devait, à partir de 1421 (3), devenir son maître.

C'était un homme d'une haute personnalité et capable d'exercer une action durable, que Cesarini. Issu d'une famille pauvre, quoique de la première noblesse romaine, il s'était élevé par son seul travail. Après avoir étudié le latin dans sa ville natale (4), il avait fréquenté l'Université de Pérouse, où il vivait d'aumônes et recueillait des bouts de chandelle afin de pouvoir travailler la nuit (5), puis celles de Padoue et de Bologne, jusqu'au moment où, docteur en décrets, il devint à son tour professeur de Droit à Padoue. Avec ce travailleur acharné, Nicolas de Cues devait sympathiser à merveille. On se le représente aisément, en compagnie de celui qu'il appellera son « maître vénéré » (6) et de Dominique Capranica, élève, lui aussi, de Cesarini (7), tempérant l'aridité des études juridiques par la lecture de Cicéron, de Lactance ou de saint Augustin, leur auteur préféré. Au contact de ces deux passionnés des études classiques, le fils de Catherine Rœmer sentit se ranimer en son âme l'étincelle du génie latin ; et il y gagna, sinon la grâce du langage, qu'il leur enviera toujours, du moins quelque chose de « cette

(1) Schulte, *Geschichte der Quellen u. Litteratur des kanonischen Rechts*, II, 373 s.

(2) Sur l'Université de Padoue au début du XVme siècle, voir C. Niccolo Papadopoli, *Historia gymnasii Patavini*, Venetiis, 1726 ; G. Facciolati, *Fasti gymnasii Patavini*, Patavii, 1757 ; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura Italiana*, Milano, 1822-28.

(3) Fecher, *Giuliano Cesarini*, 40.

(4) Pogge, *Oratio in funere....*, dans *Spicilegium Romanum*, t. X, Rome, 1884, p. 374 et s.

(5) Vespasiano da Bisticci, cité par Pastor, *H des P.*, I, 274.

(6) *De Docta Ignorantia*, dans *Opera*, édit. de Bâle, p. 1.

(7) Au témoignage de Battista Bracciolini, fils du célèbre Pogge, cité par Uzielli, *op. cit.*, p. 27-28.

souplesse d'esprit qui ajoutait, remarque Voigt (1), à la beauté physique de Giuliano, un charme si pénétrant ».

Sans doute aussi, dès ce moment, le regard de Nicolas se porta-t-il vers le berceau même de la civilisation : Padoue est voisine de Venise, porte de l'Orient ; et son Université comptait, au nombre de ses professeurs, un helléniste de premier ordre. Le siennois Ugo Benzi savait le grec, nous dit Gennadius, aussi bien que Gémisthe Pléthonet Pietro Calabro ; il était à même de lire dans le texte, à mesure qu'on les recevait d'Orient, les œuvres de Platon et d'Aristote. C'est lui qu'Aeneas Sylvius nous montre, dans un banquet offert à Ferrare, en 1438, par Cesarini, soutenant victorieusement la discussion avec les philosophes grecs venus pour assister au concile de Florence (2). Si Nicolas, un jour s'embarquera à Venise pour s'en aller chercher les schismatiques ; s'il aura la joie de ramener dans la lagune l'éblouissant cortège de l'empereur et du patriarche d'Orient, il le devra en partie à sa connaissance de la langue grecque. Où en aurait-il entrepris l'étude, sinon à Padoue, avec ce même Cesarini, auquel Ambroise Traversari se glorifie de l'avoir enseigné? (3).

Aussi bien, sa curiosité était-elle universelle. Il paraît hors de doute qu'à la veille de son doctorat, en 1422, il fréquenta les cours du nouveau professeur « de musique et d'astrologie», c'est-à-dire de mathématiques et d'astronomie, Prosdocimo de' Beldomandi, auteur déjà de travaux réputés (4). C'est là qu'aux côtés de Paolo del Pozzo Toscanelli, il s'initia à la science du ciel ainsi qu'aux secrets des nombres et des figures. Il y contracta, avec le fils du médecin Florentin, avec ce savant, dont l'influence devait se faire sentir sur Brunelleschi, sur Léonard de Vinci, peut-être même sur Christophe Colomb, une de ces amitiés qui ne finissent qu'avec la mort (5). Nous le verrons entretenir avec Paolo une correspondance scientifique et le mettre au courant des œuvres des géographes allemands, en recevoir la traduction de la *Théologie*

(1) *Aenea Silvio*, I, 216.

(2) Cf. Uzielli, *Paolo Toscanelli*, 28-29.

(3) Fecher, *op. cit.*, 20.

(4) De Coussemaker a publié, en 1869, dans la *Raccolta degli scrittori di musica del medio evo*, ses diverses traités de musique, qui furent composés entre 1408 et 1412. On lui doit encore un *Tractatus de electionibus* (1413), qui est un ouvrage d'astrologie judiciaire, une Arithmétique, une Géométrie, un Commentaire sur *La Sphère* de Sacro-Bosco, des Tables du ciel où il enseigne de nouvelles méthodes pour la détermination des éclipses. Voir sur lui : Facciolati, *Fasti*, II, 116 ; A. Favaro, *Intorno alla vita ed alle opere di P. dei Beldomandi, mathematico Padovano del Sec.* XV, Padova, 1879 ; Fétis, *Biographie universelle des musiciens*, Paris, 1860-65, art. Prosdocimus.

(5) Il lui écrit, dans la dédicace de son *De transmutaiionibus geometricis*, le 12 juillet 1450, éd. Bâle, 939 : « Quanto me ab annis juventutis atque adolescentiae nostrae, strictiori amicitiae nodo atque cordiali quodam amplexu indesinenter constrinxisti... ».

mystique du pseudo-Aréopagite par Ambroise le Camaldule (1), lui dédier son traité *De transmutationibus geometricis* (2), le mettre en scène dans son dialogue *De quadratura circuli* (3), le visiter à plusieurs reprises à Florence, l'emmener avec lui de Rome dans son dernier voyage et lui dicter sur son lit de mort ses dernières volontés (4).

Depuis longtemps déjà, l'étude de la médecine avait introduit à Padoue les auteurs arabes, et avec eux les doctrines d'Averroès. Après Pierre d'Albano, l'Université avait eu, au XIVe siècle, Grégoire de Rimini, Ferrari, Jean de Jandun, Fra Urbano de Bologne, Marsile di Santa Sofia ; et dès lors, l'Averroïsme, « cette grande hérésie du moyen âge », y était devenu, comme à Bologne, à Ferrare et à Venise, le fond de l'enseignement philosophique et médical (5). Vers l'époque où Cusa y étudiait, le célèbre Paolo Niccoletti d'Udine, autrement dit Paul de Venise, le même qui soutint un jour à Bologne, des thèses averroïstes contre l'ami de Filelfe, Nicolas Fava, devant 800 religieux du chapitre général des Augustins, y professait avec éclat la philosophie (6).

A côté de lui enseignait un autre aristotélicien, dont les connaissances médicales attiraient un grand nombre d'étudiants : Ugo Benzi, de Sienne, dont nous avons dit la connaissance du grec. Il suivait, en médecine, comme tous ses contemporains, la doctrine de Galien, et sa philosophie était au fond celle d'Averroès ; mais à l'inverse de Paul de Venise, il tempérait toutes ses opinions d'un grain de scepticisme, ou plutôt d'un sens de la mesure, qui l'empêchait de devenir esclave d'un système. Nul doute que Cusa n'ait apprécié à sa valeur cet esprit supérieur, auquel peut-être il doit cette modération qui lui fera, alors que la lutte sera vive entre aristotéliciens et platoniciens, fuir tous les excès. L'Averroïsme pourtant n'eut pas de prise sur sa pensée ; et il

(1) Le *cod. palat.* 149, porte au f° 243' la note suivante : « Ambrosius generalis Camaldulens, florentinus, hanc translationem fecit, qui 1440 decessit. Et magister Paulus magistri Dominici, physicus florentinus, magistro Nijcolao de Cusza hos libros sic translatos 1443 transmisit ».

(2) 12 juillet 1450. Édit. Bâle, p. 939 et suiv.

(3) Éd. Bâle p. 1095-1098. Fini à Brixen, en 1457.

(4) Cf. le testament que dicte le cardinal, le 6 août 1464, dans Marx, *Nic v. Cues*, p. 230.

(5) Renan, *Averroès*, 322 et suiv.

(6) Le souvenir de son enseignement se conserva très vivant à Padoue jusqu'à la fin du siècle, puisqu'en 1496, l'étude de sa *Logica*, imprimée à Venise dès 1474, y fut rendue obligatoire. Son commentaire de la Physique d'Aristote, son *Expositio librorum naturalium Aristotelis*, ses *Summulae naturalium de compositione mundi*, son *De circulis componendis*, la *Quadratura* où il traite de l'art d'argumenter, eurent aussi de nombreuses éditions. Trithème l'appelle « vir in divinis scripturis eruditissimus et in philosophia aristotelica nulli suo tempore in Italia secundus ; ingenio subtilis, sermone scholasticus et declamator egregius ». G. Tennemann, *Manuale*, 1855, t. IV, 515-516.

n'apprit à connaître les théories des « Arabes » que pour les combattre plus tard. Ses vrais maîtres en philosophie, ce n'est pas à Padoue qu'il les faudra chercher.

Au milieu de ces contacts multiples et de ces influences diverses, recherchées ou subies pendant six années, Nicolas de Cues poursuivait heureusement ses études de droit. Un jour, vers la fin de l'été ou dans le courant de l'automne de l'année 1423, il expliqua avec succès, devant une garde d'honneur de vingt-quatre étudiants choisis parmi les meilleurs, des textes pris au hasard dans les manuels classiques, et fit, aux questions posées par les professeurs dont il n'avait pas suivi les cours, des réponses qui furent jugées satisfaisantes. L'épreuve publique lui était ouverte. Escorté par six condisciples, il chevaucha à travers la ville pour inviter professeurs et élèves à y assister ; puis, à l'heure fixée, sous les voûtes de la cathédrale, il traita l'un des sujets qui lui avaient été proposés et défendit victorieusement ses thèses. On lui fit prêter serment de fidélité à l'Université, et l'évêque, solennellement, lui conféra le pouvoir de professer partout le Droit canonique : il était promu docteur en décrets (1).

Nicolas était dans sa vingt-troisième année (2). Un riant avenir s'ouvrait devant lui ; mais peut-être, parmi les étudiants, ses compatriotes, qui au sortir de la cérémonie l'escortèrent jusqu'à sa demeure et s'assirent à sa table, pouvait-on voir un jeune homme de son âge, futur docteur de Padoue lui aussi, qui devait se jeter un jour au travers de sa route et se dresser devant lui comme son pire adversaire : Grégoire Heimburg (3).

Pendant le séjour de Cusa à Padoue, le Grand Schisme avait pris fin. Le 11 novembre 1417, dans la maison des marchands de Constance, le cardinal Otto Colonna avait été proclamé pape sous le nom de Martin V, et quelques mois plus tard avait eu lieu la clôture du concile. Après avoir passé l'hiver de 1418-1419 à Mantoue, Martin était rentré à Rome et, depuis trois ans déjà, sous son impulsion, les ruines se relevaient, le brigandage prenait fin, les arts recommençaient à fleurir. L'Église, la tempête apaisée, semblait avoir retrouvé un pilote. Déjà la dissolvante hérésie des Fraticelles était poursuivie (4), la réforme des clercs

(1) Le cérémonial de la promotion au doctorat à Padoue a été minutieusement décrit par Denifle, dans *Archiv für Lit. u. Kirchengesch. des M.-A.*, Berlin, 1885 et suiv., t. III, p. 379.

(2) Le fait est remarquable, semble-t-il, puisqu'on le trouve cité dans l'histoire que Cusa lui-même fit écrire de sa vie.

(3) Sans en avoir la certitude, on croit que Heimburg prit le doctorat en décrets en 1430 ; mais à cette date, il était déjà docteur en droit civil. Cf. Joachimsohn, *op. cit.*, p. 6 n.

(4) Raynaldi, ad a. 1418, n° 11 ; 1424, n° 7.

entreprise, les plus criants abus de la curie supprimés (1). Le pape prenait conscience de sa force, et la foule des fidèles accourue au grand jubilé de 1423 croyait voir s'élever de nouveau sur sa pierre angulaire l'édifice de la Religion, majestueux et beau comme ce palais des Saints-Apôtres dont la masse achevait de monter sous un ciel d'azur (2).

Nicolas de Cues vint à Rome, peut-être avant la fin du jubilé, certainement du moins en 1424, l'année où Martin V affermit son autorité en dissolvant le concile de Sienne (7 mars) (3), et prit possession de son nouveau palais (mai) ; l'année où l'on travaillait dans la ville entière à donner aux reliques des saints des châsses dignes d'eux (4), tandis qu'un saint moderne, Bernardin de Sienne, prêchait sur les places publiques, pour inviter le peuple chrétien à faire revivre en lui les vertus du passé (5). Nicolas avait entendu Bernardin déclarer, à Padoue, qu'un « prédicateur enflammé pourrait embraser des charbons éteints » : il le vit réaliser lui-même sa prédiction en opérant des miracles de conversion ; et il en garda pour la vie entière une profonde confiance dans l'efficacité de la parole publique (6). Il vit aussi Martin, ce pape à la grandeur simple, aux mœurs pures, aux initiatives courageuses ; et de ce premier contact avec le successeur de Pierre il lui resta un sentiment d'intime vénération pour le souverain pontife, qui devait persister même au milieu de ses plus graves errements et le retenir toujours sur la pente du schisme.

Faut-il croire que Nicolas de Cues se mit à plaider dès son retour d'Italie, et qu'il ne quitta le barreau pour se mettre au service de l'Église que par dépit, après avoir perdu un procès, pour vice de forme, à Mayence? Nous ne pensons pas que la tardive allégation de Grégoire Heimburg doive ici faire foi contre toutes les vraisemblances : nous le pensons d'autant moins que nous croyons avoir découvert, comme on le verra plus loin, l'origine de l'erreur dans laquelle est tombé le syndic de Nuremberg (7). L'inscription de Nicolas comme « clerc » à l'Université de Hei-

(1) Raynaldi, ad a. 1421, nº 22.

(2) La clôture du concile avait eu lieu le 22 avril 1418. Martin quitta Constance le 16 mai, fit un séjour à Milan, demeura à Mantoue d'octobre 1418 à février 1419, habita deux ans Florence et arriva à Rome le 28 septembre 1420. Pastor, *Hist. des Papes*, I, p. 227-229, 243, 246

(3) Raynaldi, ad a. 1424, nº 13.

(4) Raynaldi, ad a. 1424, nº 5.

(5) Raynaldi, ad a. 1424, nº 18. — Pastor, *op. cit.*, I, 247.

(6) Sermon du 23 janvier 1457. « Vidi quod Martinus Papa Romae vulgo non potuit persuadere ut quaedam sua monita acceptarentur. Vocavit Bernardinum fratrem minorem de observantia, nunc canonizatum, ut populum induceret. Qui illud fecit quod papa non potuit. Consuevit ipse frater dicere, et audivi Paduae, quod praedicator habens ignem in spiritu, potest ex mortuis carbonibus ignem suscitare ».

(7) On la retrouve chez les historiens de Cusa, vg. Jaeger, *Der Streit*, I, 21.

delberg, ses études de droit canonique à Padoue, son voyage à Rome aussitôt après l'obtention du diplôme de docteur, manifestent assez ses intentions premières. La collation de la cure d'Altrich qui lui est faite par son archevêque dès son retour dans son diocèse, le 31 janvier 1435, prouve qu'elles n'ont pas changé (1). Ce qui est vrai, c'est qu'à l'époque de sa vie où nous sommes arrivés, Nicolas n'est pas encore prêtre. Pour le devenir, il lui manque la préparation directe par les études théologiques.

Or, il y avait à Cologne une célèbre Université, la première du pays rhénan. Les études y étaient fortes, la méthode scolastique y régnait en souveraine et le doyen de la Faculté des Arts, Heimeric de Campo, y passionnait les étudiants pour une ancienne gloire de leur école, le maître de saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand. La ville était pieuse, d'ailleurs, avec ses belles églises et ses innombrables chapelles, et une âme religieuse y pouvait trouver sans peine l'aliment du plus sérieux mysticisme. Pourvu des revenus de sa cure et d'une pension due à la libéralité de l'archevêque de Trèves (2), Nicolas s'y présenta vers Pâques de l'année 1425, et le recteur de l'Université, Pierre de Weiler, le dispensa des droits d'inscription, en raison de son titre de docteur (3).

Aucun détail ne nous est parvenu sur ce que furent les occupations de notre étudiant à Cologne ; mais il est hors de doute que, pour un travailleur tel que lui, l'année d'obscur labeur qu'il passa dans la « sainte ville » du Rhin, fut des plus técondes. S'il y médita l'Écriture et les problèmes théologiques, pour lesquels il allait garder une prédilection marquée, les préoccupations philosophiques ne lui restèrent pas pour cela étrangères, puisqu'il contracta des liens d'amitié avec Heimeric de Campo ; le droit ne fut pas oublié non plus, et peut-être est-ce pour pouvoir étudier de plus près les coutumes et la jurisprudence locales que notre docteur, trop exclusivement nourri des textes du *Corpus juris*, avait porté son choix sur Cologne, de préférence à toute autre ville universitaire (4).

On ne voit pas, du reste, qu'un nouveau titre ait couronné cette année de travail. Nicolas y aurait même perdu sa cure d'Altrich, s'il

(1) Arch. vatic. Suppliques de Martin V, Reg. 192, f° 28.

(2) Le ms. 212 de la bibliothèque de Cues porte au v° du feuillet de garde l'inscription suivante, de la main de Nicolas : « Nota 1425 die mercurii que fuit ultima dies ianuarii, habui graciam d. episcopi treverensis secundum quod ipse mihi deberet dare annuatim 40 florenos, unum plaustrum vini, 4 maldra siliginis et ecclesiam in altreya ».

(3) « Nic. de Cusa, dr. iur. can., Trev. d., n. dedit ob. rev. pers., sed i(uravit) c(omplete) ». Keussen, *Die Matrikel der Universität Köln* (1389-1559), Bonn, 1892, p. 213, n° 21.

(4) Marx, *N. v. c.*, 145.

n'avait obtenu du pape un nouveau délai pour se faire ordonner prêtre (1). Mais il semble que, dès lors, son archevêque ait voulu s'assurer le secours de ses lumières en le fixant à Trèves, comme chanoine de l'église Saint-Siméon (2). Déjà, en effet, le jeune canoniste était consulté à l'égal d'une autorité. C'est ainsi que, dans le courant de l'été de l'année 1426, le cardinal Giordano Orsini, légat apostolique en Allemagne, ayant pris en mains une affaire pendante entre le curé de Bacharach et l'Électeur palatin Louis III, put voir, parmi soixante consultations sollicitées par le chapitre de Saint-André de Cologne, une réponse de Nicolas de Cues (3). L'opulent prélat entra en rapports avec ce « grand adolescent » (4) de 25 ans, instruit, intelligent, actif, qui lui parut apte à lui procurer une gloire qu'il ambitionnait, et il se l'attacha comme secrétaire. Nicolas était entré dans la voie qui devait le conduire lui-même, sans retard, à la célébrité.

(1) Suppliques de Martin V, Reg. 192, f° 28. La réponse de Rome à la supplique présentée par Nicolas est datée du 29 mai 1426.

(2) Dans la supplique citée, Nicolas demande l'autorisation d'accepter ce canonicat tout en gardant sa cure, bien qu'il n'ait reçu aucun ordre sacré.

(3) Il s'agissait d'un droit d'octroi réclamé par Louis pour du vin vendu par le curé de Bacharach au chapitre de Saint-André. Orsini rendit son jugement le 5 août 1426 en faveur du curé, conformément à l'avis émis par Nicolas. Kœnig, *Giordano Orsini*, p. 52 et s.

(4) Ainsi le dépeint un document contemporain. Ms. n° 12 des Archives secrètes de la Maison royale de Bavière. On y trouve, f° 6, un portrait de Nicolas, qui ne semble pas avoir été fait d'après nature. M. Jansen l'a reproduit dans son *Kaiser Maximilian I*, München, 1905, p. 22.

CHAPITRE II

L'humaniste

Dans son premier ouvrage, Nicolas de Cues souligne l'avidité avec laquelle les esprits de son temps se retournent vers le passé (1). Lui-même n'est pas resté étranger à cet extraordinaire mouvement de la Renaissance qui, depuis la première moitié du « quattrocento », gagnait de proche en proche les régions voisines de l'Italie ; et s'il n'a pas cédé à l'aveugle engouement de plusieurs pour une antiquité où il s'en fallait que tout fût admirable, s'il est resté pur de toute volupté grossière et opposé à tout retour aux idées païennes, il n'en devint pas moins, avant Rodolphe Agricola et Alexandre Hégius, le premier représentant de l'humanisme allemand.

A Deventer, déjà, les admirables Frères de la vie commune lui avaient fait connaître et aimer le latin classique. A Padoue ensuite, il s'était trouvé dans un milieu ouvert à toutes les curiosités intellectuelles. Le souvenir des Barzizza et des Guarino, était resté vivant dans la ville où ils avaient enseigné avec éclat ; l'influence des princes de la maison de Carrare, protecteurs de l'humanisme naissant, s'y faisait toujours sentir, et un auditoire enthousiaste se pressait encore chaque jour autour des chaires de Vittorino da Feltre ou de Cesarini. Avec toute la jeunesse universitaire d'alors, Nicolas s'était épris d'admiration pour l'éloquence de Cicéron et avait goûté la délicate harmonie de la poésie virgilienne ; mais jamais, peut-être, il ne se fût fait un nom parmi les humanistes si, après l'achèvement de ses études de droit et son retour dans son diocèse d'origine, les circonstances ne lui avaient fait rencontrer le cardinal Giordano Orsini (2).

(1) *De Concordantia Catholica*, p. 683 : « Videmus autem per cuncta ingenia, etiam studiosissimorum omnium liberalium ac mœchanicarum artium, vetera repeti, eaque avidissime quidem, ac si totius revolutionis circulus proximo compleri speraretur ». (Le texte porte *superaretur* : leçon manifestement fautive).

(2) L'identité de Nicolas de Cues avec le « Nicolaus Trevirensis », secrétaire d'Orsini, dont il est si souvent question dans la correspondance du Pogge, a été entrevue d'abord par Ulrichs, en 1865. Les recherches de Zimmerer, de Sabbadini, de Meister, l'ont confirmée sans conteste. Voir sur ce sujet : Ulrichs, dans *Eos, Süddeutsche Zeitschrift für Philologie*, t. II, 1865. — Zimmerer, *Declamatio in L. Serg. Catilinam*, München, 1888, p. 33-34. — Sabbadini, *Storia*, p. 412 ; *Scoperte*, p. 109-110. — Meister, *Die humanistischen Anfänge des Nicolaus v. Cues.*

La curie romaine commençait alors à devenir ce foyer intense d'amour des lettres anciennes, qui devait aller se développant jusqu'à l'élévation au souverain pontificat de Thomas Parentucelli et d'Aeneas Sylvius; et Orsini brillait au premier rang, parmi les cardinaux lettrés. Dans l'entourage de son maître, Nicolas put rencontrer Poggio Bracciolini, Antonio Loschi, Cenci dei Rusticci, vingt autres personnages dont il savait le renom, dont il enviait la gloire (1). On se représente aisément le riche cardinal, qu'animait le désir de les éclipser tous, stimulant le zèle de son nouveau secrétaire pour la recherche des manuscrits. N'était-ce pas dans les bibliothèques d'Allemagne que le Pogge et ses compagnons avaient fait leurs plus brillantes découvertes, pendant et après le concile de Constance? Que de trésors devaient renfermer encore les monastères de la vallée du Rhin, et comme il serait facile, pour qui entreprendrait de les explorer, d'illustrer son nom à l'égal de celui des continuateurs italiens des Pétrarque et des Boccace! Nicolas de Cues, aisément conquis, devint l'un des chercheurs les plus passionnés et les plus heureux de la première moitié du XV[e] siècle.

Dès l'année 1426, tous les humanistes italiens connaissent « le Tréviran », comme ils l'appellent, et s'intéressent à ses recherches (2). Rien de suggestif comme la lecture de leur correspondance, pour faire comprendre à quel point était intense la passion qui animait ces « découvreurs ». Avec la même spontanéité naïve, ils étalent leurs espoirs, font éclater leurs joies ou clament leurs désillusions : ce sont âmes d'artistes, avec des sensibilités d'enfants. Il arrive à Nicolas, dans sa précipitation juvénile, de prendre ses désirs pour la réalité ; mais avec quel art il sait faire revivre, chez ses correspondants, la confiance ébranlée, et mettre en valeur des découvertes médiocres, par des sous-entendus pleins de promesses ou des retards pleins de mystère ! Les humanistes, toujours prêts à se bercer des plus beaux rêves, ne demandent d'ailleurs qu'à se laisser convaincre : « Le secrétaire d'Orsini vient de trouver la *République*, de Cicéron ! C'est à Cologne, dans une bibliothèque poudreuse où sont emprisonnés 800 manuscrits anciens. De sa main, il a copié le volume ! » Guarino, qui tient la nouvelle de « quelques Vénitiens très sûrs », la communique, triomphant, à Jean

(1) Cf. Guiraud, *L'Église romaine et les origines de la Renaissance*, p. 98-102. Mais l'auteur ignore encore l'identité de Nicolas de Trèves et se trompe en disant qu'il « avait autrefois aidé Pogge dans ses belles découvertes ». p. 113.

(2) C'est Guarino qui le présente au monde des « découvreurs », dans une lettre adressée à Jean Lamola, le 11 octobre 1426. Cette lettre a été publiée par Sabbadini dans son *Guarino Veronese e gli archetipi di Celso e Plauto*, Livorno, 1886, p. 35.

Lamola et à Jérôme Gualdo (octobre 1426) (1). Nicolas a annoncé aussi une assez longue *Histoire* de Pline, qui n'est pas l'*Histoire naturelle*, puisqu'il y est question de la guerre de Germanie ! Le Pogge se hâte d'en informer Niccoli. Sa confiance est sans bornes, car le « Tréviran est savant et ne paraît pas le moins du monde vantard ou menteur » (2). Mais quand verra-t-on en Italie les précieux manuscrits ? « Nicolas, déclare un de ses compagnons, les a envoyés à Francfort pour les faire porter de là à Venise ». Le porteur n'arrive pas. Le secrétaire d'Orsini vient enfin lui-même, vers le 20 mai 1427, mais les mains vides ..., et il reste six mois en curie ! Il entend, c'est manifeste, tirer quelque profit de ses découvertes. Le Pogge s'impatiente, s'indigne contre « la conduite honteuse de la cour de Rome » qui n'accorde rien à l'heureux chercheur. Si du moins on pouvait faire restituer à l'Italie la *République* ! Il voudrait envoyer chercher le volume, mais l'argent lui fait défaut et « ceux qui en ont ne se soucient pas de le bien employer » (3) ! Il importune Nicolas de ses questions, mais n'en obtient, à son grand désespoir, que des réponses évasives (4).

Le Tréviran, enfin pourvu de gros bénéfices, chanoine de Notre-Dame d'Ober-Wesel, et doyen de Saint-Florin à Coblentz, s'en retourne en Allemagne, au mois de novembre.

Durant toute l'année suivante, on lui envoie lettre sur lettre pour obtenir des détails sur ses manuscrits et le presser de revenir. Il reste longtemps muet, puis la longue épître par laquelle il répond s'égare en route (5). Un jour d'octobre 1428, le Pogge croit pouvoir annoncer à ses amis l'arrivée prochaine de Nicolas à Rome (6) ; l'hiver se passe, n'apportant d'Allemagne qu'un message, dont la lecture dissipe en un instant l'espoir que nourrissaient, depuis plus de deux ans, les humanistes italiens : la prétendue *République* de Cicéron n'était qu'un *Commentaire du songe de Scipion* par Macrobe ! Le secrétaire d'Orsini atténue de son mieux la déception : il ne désespère pas de trouver l'ouvrage tant désiré, un exemplaire lui en a été signalé par un savant, il ira au plus

(1) Lettre citée : « Audivisse debes ut Cicero de Republica nuper inventus sit Coloniae, urbis Germaniae, in bibliotheca pulverentula ubi pervetusti codices octingenti carceri mancipati videntur. Eum repperit, repertum transcripsit quidam secretarius cardinalis Ursini, qui legatus eas obiit regiones. Sic mihi ex Venetiis renuntiant aliqui certissimi viri ». — Lettre à Gualdo, 11 octobre 1426, citée par Sabbadini, *Scoperte*, p. 110 n. 20 : « Quid dices quod Tullius de re publica compertus est ? Ita est ».

(2) *Poggii epistulae*, édit. Tonnelli, t. I, Florentiae, 1832. l. III, ep. 12, du 17 mai 1427 : « Doctus est enim, et ut videtur, minime verbosus aut fallax ».

(3) *Op. cit.*, ep. 13, du 31 mai : « Nicolaus Treverensis ita tractatur ut et pudeat et poeniteat ad curiam venisse , nil enim obtinuit a Pontifice... ».

(4) *Op. cit.*, ep. 14, du 27 septembre 1427.

(5) *Op. cit.*, ep. 19, du 21 septembre 1428.

(6) *Op. cit.*, ep. 21, du 2 octobre : « Nicolaus treverensis cito aderit nobis ».

tôt en prendre connaissance... Bien mieux, il compense l'aveu de son erreur par la publication d'un inventaire des richesses qu'il possède. Non sans complaisance, le Pogge en fait connaître quelques-unes à Niccoli (1) : « Les *Discours sur la loi agraire* et *contre Pison*, le *Traité des Lois*, le *De Fato* de Cicéron ; vingt œuvres de Cyprien le carthaginois ; un Aulu-Gelle complet, un Quinte-Curce, auquel ne manque pas le premier livre... » ; et ce qu'il apprécie par-dessus tout, « certain volume contenant vingt comédies de Plaute ! »

Depuis qu'il a vu la précieuse liste, le grand « découvreur » ne se possède plus : il n'aura de repos que lorsqu'il tiendra lui-même les manuscrits. On est en février 1429. Le Tréviran ne viendra pas en Italie pour le moment. Que deviendront les volumes ? S'ils venaient à se perdre ? Le seul moyen de les sauver à coup sûr, serait de les envoyer chercher ! Le Pogge confie son idée à Orsini, presse le cardinal au point d'en être importun, supplie Niccoli de seconder ses efforts (2). Orsini cède, puis renonce à son projet, son secrétaire ayant annoncé qu'il apporterait les livres à Rome, vers le premier novembre (3). En attendant, personne ne partage la joie du Pogge : Niccoli juge invraisemblable la découverte des comédies de Plaute, d'autres la déclarent sans importance. Le Pogge agit si bien, rassurant les incrédules et instruisant les incompétents (4), que l'arrivée de Cusa, au mois de décembre, sera célébrée à l'égal d'un événement (5).

D'Aulu-Gelle et de Quinte-Curce, notre chercheur n'apportait que « de ridicules fragments » (6) ; les *Discours de Cicéron*, qu'il avait annoncés, ne différaient pas de ceux que Pogge lui-même avait découverts antérieurement (7) ; de Pline, il n'était plus question (8) ; mais le manuscrit de Plaute compensait largement ces petites déceptions (9).

(1) *Op. cit.*, ep 29, du 26 février 1429.

(2) *Op. cit.*, ep. 39 : « Ego autem non solum fui sollicitus, sed importunu ut ipse quemdam destinaret pro libris » ; ep., 30 de mars 1429 : « Sollicito cardinalem ut mittat pro libris ; is missurum pollicitus est post Pascha »

(3) *Op. cit.*, ep. 39, du 23 juillet.

(4) *Op. cit.*, ep. 31 et 32, du 2 avril et du 6 mai 1429.

(5) *Op. cit.*, l. IV, ep 4, du 27 décembre 1429.

(6) *Op. cit.*, *l. c.* « De Agellio et Curtio, ridicula quaedam attulit ».

(7) Sabbadini, *Scoperte*, p. 111.

(8) Une lettre de Pizolpassus, datée du 17 déc. 1432, parle encore de ce Pline. En réalité, le volume découvert par Cusa, ne contenait que l'Histoire naturelle. Notre humaniste s'était laissé induire en erreur par le texte inséré en tête de l'ouvrage. On y lit : « Bella omnia quae unquam cum Germanis gesta sunt XX voluminibus comprehendit ». Cette indication empruntée à Suétone, Cusa l'interpréta comme se rapportant au contenu de l'ouvrage qu'il venait de découvrir. Cf. Sabbadini, *Scoperte*, p 111.

(9) Lettre de Plaute à Niccoli. *Op. cit.*, l. IV. ep. 4 : « Nicolaus Treverensis huc venit afferens secum sexdecim Plauti comœdias ». Ce ms. du XI[e] s., dont la découverte ajoutait 12 comédies aux 8 que connaissait le Moyen âge, a pris le nom de codex Orsinien. Il est actuellement à a Bibliothèque vaticane, fonds lat., n° 3870.

A côté de quatre comédies déjà connues, il n'en contenait pas moins de douze nouvelles : les *Bacchides*, le *Mostellaria*, les *Ménechmes*, le *Miles gloriosus*, le *Mercator*, le *Pseudolus*, le *Pœnulus*, le *Persa*, le *Rudens*, le *Stichus*, le *Trinummus* et le *Truculentus*. Quel trésor ! Ce fut grand émoi dans le monde des humanistes, et l'enthousiasme égala celui qu'avaient suscité naguère les plus belles découvertes des Florentins. Longtemps, le cardinal cacha jalousement le manuscrit, se réservant la gloire de le publier, précédé d'un prologue que composerait le poète Antoine Loschi (1). Enfin, les princes de Milan, de Florence et de Ferrare, plus heureux que Pogge, que Guarino, qu'Ambroise Traversari, dont les démarches étaient restées vaines, obtinrent copie du fameux Plaute « le joyau de la collection d'Orsini » (2), à la découverte duquel est resté attaché le nom de Nicolas de Trèves.

Un grand nombre d'humanistes, parmi lesquels le cardinal Albergati et son secrétaire Thomas Parentucelli, Aurispa, Landriani, Traversari, François Pizolpassus, évêque de Pavie, Alphonse, évêque de Burgos, Pierre Donato, évèque de Padoue, Aeneas Sylvius Piccolomini, Grégoire Heimburg, ne sont que les plus connus, se rencontrèrent quelques années plus tard à Bâle, à l'occasion du concile. Nicolas, qui s'y rendit aussi, sut maintenir parmi eux et faire grandir encore la réputation que lui avait méritée sa belle découverte (3). On vit des princes de l'Église rechercher la société de ce jeune homme de trente ans et entretenir avec lui des relations amicales : l'archevêque de Milan, Barthélemy della Capra, prenait intérêt aux manuscrits qu'il apportait d'Allemagne et s'en faisait promettre d'autres (4) ; Pizolpassus lisait, conférait, discutait aimablement avec lui sur les sujets les plus élevés de la philosophie et de la théologie, et quand son « très cher », son « très doux Nicolas » était parti au pays de Trèves, il le poursuivait de lettres affectueuses, le pressant de rentrer au concile ou l'exhortant à persévérer dans son « magnifique labeur » de recherches. Notre chercheur, du reste, parlait avec complaisance des armoires poussiéreuses qu'il avait fouillées, et ne dédaignait pas de paraître savant : ne le vit-on pas, un jour, en pleine assemblée conciliaire, chercher à produire un « effet », en portant sous le bras un énorme in-folio, jusque dans la chaire où il allait prononcer un discours ? La somme de connaissances dont il fit preuve, pour ne pas dire

(1) Lettres de Plaute à Niccoli, 3 sept. 1430 et 17 janvier 1431. *Op. cit.*, l. IV, n°s 11 et 17

(2) Guiraud, *op. cit.*, p. 113 — Sur toute l'histoire du ms. de Plaute, cf. Kœnig, *Kardinal Orsini*, p. 89-96.

(3) Sabbadini, *Scoperte*, p. 114-115.

(4) Lettre d'Ambroise Traversari à Cesarini, de Florence, le 19 janvier 1433, publiée par Sabbadini, *Niccolo da Cusa*, p. 16-19

étalage, dans le *De concordantia catholica*, acheva de consacrer sa célébrité parmi les érudits : Ambroise Traversari ne parlait de lui qu'avec éloges, Jean Ceparelli de Prato le qualifiait d' « illustre », et Pizolpassus alla jusqu'à le consulter sur la signification exacte d'un mot grec, après avoir pris l'avis d'Aurispa lui-même et d'un savant oriental de passage à Bâle ! (1).

Un « très ancien recueil en prose et en vers » excita surtout la curiosité des humanistes. Jean Ceparelli, avant son départ pour Florence, avait vu Cusa le montrer à Capra. A peine arrivé dans la ville des Médicis, il en parla à Niccoli et à Marsuppini : puis tous trois s'en furent à Sainte-Marie-des-Anges, trouver Ambroise Traversari. En leur nom, le Camaldule écrivit à Cesarini pour s'enquérir du titre exact des œuvres contenues dans le volume (2). Il s'agissait d'un manuscrit sur parchemin, du XIIe siècle, où se trouvaient réunis, à côté de sermons de saint Augustin, de saint Grégoire de Nazianze et de Fulgence, à côté de vers de Virgile, de Prosper d'Aquitaine, de saint Paulin et de Sedulius Scotus, le *De Gubernatione Dei* de Salvien, le *De Natura angelorum* de saint Isidore, le *De Creatione mundi* de Wandelbert, le *Phoenix* de Lactance, le *De habitatione ruris* de Martial, des panégyriques et des lettres de Sidoine Apollinaire, la correspondance de Paulin et d'Ausone, les trois livres des *Laudes Dei* de Dracontius, et surtout l'*Involutio spherae* d'Aratus et l'*Astronomie* de Manilius (3).

(1) Deux lettres envoyées de Bâle à Cusa par Pizolpassus, les 17 déc. 1432 et 7 janvier 1433, ont été publiées par Sabbadini, *op. cit.*, p. 9-14 et 15-16. La première avait été précédée d'une autre, qui est perdue ainsi que les réponses de Cusa. Ces lettres nous apprennent que l'évêque de Pavie fait copier un traité de saint Hilaire que lui a laissé son ami ; qu'il reçoit de Nicolas le *De musica* de saint Augustin ; qu'il lui demande le *Tranquillus* de Suétone, le *De termis* de Frontin, l'*Ethique* de saint Jérôme, les *Declamationes* de Quintilien, Pomponius Festus, et Victorinus, dont Nicolas lui a fait l'éloge. Il tient d'ailleurs son ami au courant de ce qui se passe à Bâle, communique ses lettres à Cesarini, le presse de retourner pour mettre son talent au service du concile, et lorsqu'il apprend qu'une chute de cheval a retardé le départ de Nicolas, il trouve les accents de la plus aimable sympathie pour déplorer l'accident.

(2) Lettre d'Ambroise Traversari à Cesarini, de Florence, le 9 janvier 1443, publiée par Sabbadini, *Niccolo da Cusa*, p. 16-19.

(3) Ce ms., annoté de la main de Cusa, est actuellement à la Bibliothèque royale de Belgique, à Bruxelles, *cod. lat.* 10615-10729. On y trouve, outre les écrits cités, des vers contre la cour romaine et les papes, une diatribe contre Bérenger, des extraits de Vitruve, d'Aulu-Gelle, des Agri-mensores, etc. — Quatre copies des *Laudes Dei* furent faites au XVe s. La plus récente, celle du *cod. vatic. urbin.* 352, porte : « Fredericus Veteranus Urbinas transcripsit a. sal. 1481, id. aug. ». C'est le texte de ce dernier ms qui a été suivi par Arevalo, dans la Patrologie latine de Migne, t. LX, col. 679-902. Le cardinal Pitra a relevé les variantes que contient le ms. découvert par Cusa, dans les *Analecta sacra*, t. V, Paris, 1888, p. IX, 176-180. — Voir W. Meyer, *Die Berliner Centones der Laudes Dei des Dracontius*, dans *Sitzungsber. der K. Preuss. Akademie der Wissensch.*, Berlin, 1890, p. 261-263 et 265 ; et l'article *Dracontius* du P. Godet dans le *Dict. de Théol. Cath.* de Vacant-Mangenot.

Parmi les autres manuscrits célèbres que posséda Nicolas, Traversari signale à Christophe, évêque de Cervia, un glossaire grec-latin du VII[e] siècle, d'origine française, contenant les *Synonymes* de Cicéron, et un écrit portant les noms d'Hippocrate et de Galien : le *Dynamidia*, dont personne n'avait entendu parler jusque-là (1). Le tréviran trouva d'ailleurs un autre glossaire qui contenait, outre des *Lettres familières* de Cicéron, déjà connues, l'*Ars grammatica* de Diomède, nouveau pour l'époque (2); il eut aussi en sa possession l'un des meilleurs manuscrits des *Suasoriae* et des *Controverses* de Sénèque (3), le premier exemplaire des *Sentences* de Publius Siron (4) et quelques fragments du grammairien Plozius (5). Quant au commentaire de Donat sur le *Phormion* de Térence, qu'il céda à Pizolpassus devenu archevêque de Milan, il le tenait d'Aurispa, qui l'avait découvert à Mayence, en 1433 (6).

Nul doute, d'ailleurs, que, pendant le concile, Nicolas ne fût tenu au courant des recherches philosophiques de Pizolpassus et de l'évêque de Burgos, ainsi que de la correspondance qu'ils échangèrent à ce propos avec Léonard Bruni à Florence, avec le Pogge à Bologne et

(1) Actuelement à Londres, *cod. harleian.* 5792.

(2) Ce glossaire, connu sous le nom de *Servii Glossae*, remonte au XII[e] siècle. Il est aujourd'hui le *cod. harleian.* 2773. Laurent Valla ne le mentionne pas encore dans le prologue du 2[e] livre de ses *Elegantiae*, écrit vers 1437 ; il en est question par contre dans l'*Orthographia* de Tortelli, en 1449. — Cf. Sabbadini, *Scoperte*, p. 112 et note 27.

(3) Le *cod. bruxell.* 9581-9595, du X[e] siècle. C'est à ce ms. que fait allusion Nicolas en 1458, lorsqu'à son familier Jean-André Bussi, lui montrant, à Rome, un volume de Sénèque qu'il pense inconnu, il répond qu'il en a un semblable. L'anectote est racontée par Bussi lui-même en tête de la copie qu'il fit de sa pseudo-découverte. *Cod vatic. lat.* 5219 : « Inopinato pervenit in manus meas Rome codex quidam satis vetustus sed magis mendosus. Eram familiaris eo tempore Rev. in X[o] patris d. Nicolai de Cusa... Librum huiusmodi ego nunquam legeram, nunquam audieram; ipse habere sese similem dixit... » Sur le conseil de Cusa, Bussi prit copie du volume. Peu de temps après, cette copie tomba entre les mains d'Ange Politien, disciple de Laurent de Médicis, qui la fit transcrire. Cette seconde copie est actuellement à Florence, *cod. riccard.* 1179. On y lit au f[o]. 134 v, de la main de Politien, la note suivante : « Hactenus in vetusto codice invenisse scribit aleriensis nescio quis episcopus (il s'agit de Bussi, qui était évêque d'Aléria) in cuius ego codicem incidi, unde hic exscriptus, multis sane locis mendosus, presertimque ubi graeci sunt characteres; neque enim ego œdipus eram, sed Angelus Politianus, Laurentii Medicis alumnus et cliens ».

(4) Ms. du XII[e] s. — Cf. *Publii Syri Sententiae*, rec. E. Wölfflin, Lipsiae, 1869, p. 19, 21, 23 ; Sabbadini, *Scoperte*, p. 113 et note 30.

(5) *Cod. cusan.* 52. — Ces fragments du XII[e] s. sont extraits du livre III. On croit pouvoir identifier leur auteur, Marcus Plozius sacerdos, avec le M. Claudius sacerdos, dont les livres I et II furent découverts parmi les codices Bobbienses, aujourd'hui *cod. vindob.* 16. Les trois livres ont été publiés pour la première fois par Putch, en 1605.

(6) Lettres de Pizolpassus à Pierre Candide Decembrio, 1437, publiées par Sabbadini, *Storia*, p. 410-411 et 415, reproduites en partie par Meister, *Die human. Anfänge*, p. 120 et suiv.

à Ferrare, avec Pierre Candide Decembrio à Milan ; il connut certainement la polémique qui se poursuivait, entre Alphonse et Bruni, au sujet du sens attribué par celui-ci au mot τἀγαθόν dans sa traduction de l'*Ethique* d'Aristote, et s'intéressa à la traduction de la *République* de Platon, à laquelle travaillait alors Decembrio (1). En somme, on peut affirmer, sans trop de témérité, que notre humaniste joua à Bâle, bien qu'avec un moindre éclat et beaucoup moins exclusivement, un rôle analogue à celui qui illustra le Pogge au concile de Constance. La gloire qui lui en revint ne fut pas d'ailleurs sans servir ses intérêts ; car lorsqu'il pria Traversari de l'aider à faire confirmer son élection à la prévôté du chapitre de Münster-Meinfeld, le Camaldule ne crut pouvoir lui être plus utile qu'en écrivant à l'évêque de Cervia : « Je vous prie de prendre à cœur son affaire : c'est un homme d'une vaste érudition » (2) ; et quand la minorité du concile eut décidé d'envoyer une mission en Orient, il dut à ses connaissances historiques et linguistiques d'être choisi pour en faire partie.

La liste des ouvrages précieux découverts par l'infatigable chercheur que fut Cusa s'allongerait, si nous connaissions tous ceux qu'il rapporta de Constantinople. Au cours de recherches faites au mont Athos et dans les anciens monastères de la péninsule, en vue de préparer les discussions dogmatiques qui allaient s'ouvrir, il fut assez heureux pour mettre la main sur le texte grec des 6e, 7e et 8e conciles généraux et de l'écrit de saint Basile contre Eunome, qui joua un rôle important aux conciles de Ferrare et de Florence (3) ; et ses trouvailles ne se bornèrent pas là ; mais lorsqu'il fut envoyé en Allemagne par Eugène IV, il laissa ses livres à Ferrare, aux mains de ses amis, et les trésors accumulés par lui furent ainsi dispersés. C'est à peine si l'on trouve aujourd'hui, dans sa bibliothèque de Cues, trois volumes qui peuvent venir d'Orient.

Toute sa vie, l'ancien secrétaire d'Orsini aima les livres et, au cours même de ses missions les plus absorbantes, trouva le temps de fouiller les bibliothèques. Plus d'une fois, nous pouvons le surprendre dans sa chasse aux œuvres rares, depuis le jour où il fait chercher par Pizolpassus les opuscules de saint Grégoire de Nazianze (4), jusqu'à l'époque

(1) Cf. Sabbadini, *Storia*, p. 405.

(2) Lettre de Traversari à Christophe, évêque de Cervia, 24 oct. 1435, dans *Epistulae*, édit. Mehus, III, 48 : « Nicolaus Treverensis, homo studiosissimus et librorum copia insignis scripsit ad me multumque oravit ut te interpellarem... Et quoniam, ut audio, homo est multum eruditus, te oro habeas causam suam commendatam ». L'élection fut confirmée par la députation « pro communibus » le 21, et par l'assemblée générale le 26 novembre 1435. Cf. Haller, *op. cit.* t. III, 576 et 578.

(3) Voir en particulier Hefele-Leclercq, VII, 990-995.

(4) Lettre de Pizolpassus à Cusa, 17 déc. 1432, publiée par Sabbadini, *Niccolo da Cusa*, p. 9-14.

où, sur les indications fournies par son ami Thomas de Sarzane, il se procure, à Francfort, un abrégé de l'*Opus de causa Dei* de Thomas Bradwardine (1), et où il fait copier un écrit de Moïse Maimonide, qu'il vient de trouver lui-même à l'abbaye d'Egmont (2). De moins en moins pourtant, il attacha de prix à la rareté ou à la valeur littéraire des manuscrits. Il continua de goûter le beau langage et de faire, pour en acquérir lui-même le don, des efforts que, de son propre aveu, le succès ne couronna guère (3) : l'art de bien dire, l'*Ars rhetorica*, lui fit si peu indifférent, même après son élévation au cardinalat, que Goswin de Haeks ayant entrepris d'en étudier les lois pour les mettre à la portée de tous, il lui prodigua ses encouragements et ses conseils (4) ; pourtant, s'il eût fréquenté l'Académie florentine, Ange Politien eût pu lui dire, comme il fit un jour, avec son fin sourire, à Marsile Ficin : « Je cherche la beauté des classiques, tu y cherches la vérité ». Les écrits qu'il collectionna avec le plus de zèle, dès son retour d'Orient, furent, en effet, ceux qui pourraient l'éclairer sur la pensée des philosophes ou des théologiens, soit en lui faisant connaître des œuvres qu'il ignorait jusque-là, soit en le mettant à même de corriger les leçons obscures ou fautives des textes qu'il possédait.

L'heureux « découvreur » que fut Nicolas de Cues se doublait d'un critique avisé. On sait à quel point, trop souvent, les manuscrits anciens sont altérés, par suite de l'ignorance ou de la négligence des copistes. Il ne suffisait donc pas de retrouver les œuvres perdues : il fallait en améliorer la lettre par des comparaisons de manuscrits ou, au besoin, par des conjectures habiles. A vrai dire, la science de la reconstitution des textes n'était pas nouvelle, et Cusa le savait, qui

(1) Actuellement *cod. cusan.* 93. — L'ouvrage, au dire de Thomas de Sarzane, qui le signale à Nicolas en 1446, était très estimé en Angleterre, et Henri de Hesse l'avait critiqué dans son commentaire sur la Genèse. Tous ces détails sont rapportés par Nicolas de Cues, au fº 164ʳ du manuscrit.

(2) En septembre 1451, au cours de sa légation, un ouvrage de Maïmonide où sont expliquées certaines expressions obscures ou à double sens de la langue hébraïque, lui est signalé à l'abbaye bénédictine d'Egmont. Il prie aussitôt l'abbé de faire copier le volume, à ses frais, pour l'offrir au pape. Cf. Pool, *Fred. van Heilo*, p. 418.

(3) *De concordantia catholica*, p. 284 : « In ipso suavissimo eloquii usu, aliis plerumque, non nostro cedimus vitio, cum non nisi labore maximo, tanquam resistenti naturae vim facientes, latinum recte fari valeamus ».

(4) *Cod. cusan.* 172. Le volume est dédié au cardinal de Cusa, légat *a latere* en Allemagne, par Goswin, chancelier de Brabant et de Limbourg. Nicolas avait rencontré Goswin de Haeks deux ans auparavant, à Utrecht, au cours de sa légation avec le cardinal de Saint-Ange pour rétablir la paix entre l'archevêque de Cologne et le duc de Clèves. C'est alors qu'il avait encouragé Goswin dans son dessein. Il le revit à Bruxelles, dans l'entourage du duc de Bourgogne, en 1452, et l'invita à faire parvenir à Cues son ouvrage, alors terminé, pour qu'il pût l'examiner. L œuvre lui plut ; il pria l'auteur de la lui faire copier.

fit copier, par son frère Jean, un « Traité sur la correction de la Bible » et des notes de saint Augustin sur les hébraïsmes et les hellénismes de la Vulgate ; mais elle devait nécessairement trouver un regain de faveur à l'époque de la Renaissance. Nicolas ne resta pas étranger à ce mouvement. Peut-être a-t-il été l'inspirateur d'un « Traité de critique textuelle » qui fut composé, vers 1449, par Oswald, prieur de la Chartreuse de Coblentz ; en tous cas, Laurent Valla se fait gloire d'avoir été encouragé par lui dans ses travaux sur le Nouveau Testament ; et ce n'est pas sans raison que Denys de Ryckell lui a dédié son *Monopanton* des épîtres de saint Paul (1).

Dans les ouvrages de Nicolas lui-même, et surtout en marge des manuscrits qu'il a lus, abondent des remarques historiques ou philologiques qui témoignent de son sens critique : ici, il attire l'attention sur les défectuosités d'une leçon (2) ; ailleurs, il signale des variantes, qu'il discute en mettant à profit des commentaires anciens ou ses propres connaissances philologiques (3). Son secrétaire, Bussi, rapporte avec admiration comment certaine reconstitution d'un passage de Proclus, qu'il avait proposée, se trouva confirmée par une découverte postérieure (4).

Les questions d'authenticité préoccupèrent aussi notre érudit. Il conçut des doutes sur les ouvrages faussement attribués à Denys l'Aréopagite (5) ; et ce n'est pas son moindre mérite que d'avoir, dans le

(1) Nous trouvons ces renseignements dans le *cod. cusan.* 12, où sont réunis les ouvrages cités, à l'exception de celui de Valla ; et dans deux lettres de Nicolas à Valla, 31 août 1450 et 1452, reproduites par le destinataire dans son *Antidotum in Poggum*. Cf. Valla, *Opera*, édit. de Bâle, 1540, p. 340.

(2) Sur un commentaire de Matthieu de Suède sur l'Apocalypse, *cod. cusan.* 25, f° 1, on lit : « Exemplar fuit corruptum ; sitis cauciores ». — Sur une copie du *De modo generalis concilii celebrandi* de Guillaume Durand, *cod. cusan.* 168, f° 1 : « Liber iste corrupte multum scriptus est ». Etc.

(3) En voici quelques exemples. En marge de son sermon du 4 avril 1455, Nicolas écrit, au *cod. vatican.* 1245, f° 107 : « Plus tard, étant légat à Rome, en 1459, j'ai vu dans les Commentaires de Cyrille d'Alexandrie sur saint Jean, récemment traduits par les soins du pape Nicolas, que le texte ancien portait, après les mots : *Socer Caiphae, qui erat pontifer anni illius*, l'addition suivante : *Miserunt ergo eum ad Caipham pontificem*. Nous avons donc maintenant un texte corrigé et en harmonie avec les autres évangiles ». — Au *cod. vatic.* 1244, f° 81v, devant le texte de Luc, VII, 45, *Haec autem ex quo intravit*, Nicolas remarque « Alii autem libri veriores habent *intravi* ». — Ailleurs encore, il note devant le texte de l'épître aux Ephésiens, III, 16, *in interiorem hominem* : « Alibi legitur *in interiori homine*, et plus placet. Graeci sic debent habere forte prout in textu, quia carent ablativo ». La remarque, on l'avouera, ne suppose pas une connaissance bien profonde de la syntaxe grecque, ni une claire intelligence du texte.

(4) Le fait est raconté par Bussi, dans sa préface à l'édition de l'Épitomé des doctrines de Platon, d'Alcinoüs, traduit par Pierre Balbus. Voir le texte dans Botfield, *op. cit.*, p. 75-77.

(5) Le *cod. cusan.* 44, f° 1, porte la note autographe suivante : « Considera an loquatur (Athanasius) de Dionysio Areopagita sicut videtur ; et tunc mirum quod

De concordantia catholica, donné l'impulsion définitive à la critique des Fausses-Décrétales, en n'osant faire état des épîtres de saint Clément à Jacques, frère du Seigneur, en déclarant apocryphes les lettres d'Anaclet, et en avançant de sérieux arguments contre l'authenticité de la donation de Constantin (1).

Sans doute, il s'était toujours trouvé des hommes pour suspecter la fameuse donation insérée dans la collection pseudo-Isidorienne ; mais ni les Wetzel, ni les Dubois, ni les Quidort, ni Dante lui-même n'avaient démontré son caractère apocryphe. Les juristes de Barberousse et de Philippe le Bel avaient été guidés, dans leurs soupçons, par le désir de justifier les convoitises de leurs maîtres ; l'auteur du *Monarchia* et de la *Divine Comédie* était inspiré par ce qu'il croyait être l'intérêt de l'Église : Nicolas de Cues, le premier, a traité la question en véritable historien, sans prétendre du reste la résoudre définitivement (2). Trois remarques fondent son jugement : il n'est fait mention de la prétendue donation, ni dans les gestes des empereurs et des papes, ni dans les actes des conciles, ni dans les histoires de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Ambroise, ni même dans l'ouvrage de saint Damase sur le pape Sylvestre ; la donation de Pépin apparaît, non comme une restitution, mais comme une faveur, puisque jusque-là les empereurs ont toujours possédé Rome, Ravenne et la Marche, et que le pape Adrien n'a pas protesté quand le roi Désiré s'en est emparé ; enfin, aucun pape, jusqu'à Etienne II, ne s'est prévalu d'un droit sur les biens qu'il aurait reçus par donation, tandis que plusieurs ont reconnu les empereurs comme leurs seigneurs. D'où provient donc le document inséré au décret de Gratien ? De la légende de saint Sylvestre, estime Cusa ; or, celle-ci se trouve mentionnée pour la première fois dans une décrétale de Gélase, et les sources les

Ambrosius, Augustinus et Hieronymus ipsum Dionysium non viderunt, qui fuerunt post Athanasium. Damascenus etiam Dionysium allegat, qui fuit post illos, tempore saeculi VIII. Gregorius papa ante Joh. Damascenum etiam Dionysium allegat ». Cusa ne poussa pas plus loin ses recherches, et ses justes remarques ne paraissent pas avoir exercé d'influence sur la démonstration du caractère apocryphe du *Corpus Dionysiacum*, qui fut faite au XVIe siècle.

(1) Cf. surtout l'introduction de P. Hinschius à son édition des *Decretales pseudo-Isidorianae*, Leipzig, 1863 ; et l'étude de P. Fournier sur les Fausses-Décrétales, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1906-1907.

(2) Dès 1152, Wetzel, disciple d'Arnaud de Brescia, écrit à Barberousse : « Ce mensonge, cette fable hérétique... est dévoilée ». Cf. Martène et Durand, *Ampliss. coll. veter. script.*, 1724, Epist. 384. — Dans *Monarchia*, III, 10, Dante conteste la légitimité de la donation : « Constantinus alienare non poterat imperii dignitatem, nec Ecclesia recipere » ; mais dans sa fameuse apostrophe de l'*Enfer*, XIX, 115 s., il se place, comme le fera aussi Marsile de Padoue dans son *Defensor pacis*, édit. de Francfort, 1592, p. 203, au point de vue du bien de l'Église.

«Ahi Costantin, di quanto mal fu matre,
Non la tua conversion ma quella dote
Che da te prese il primo ricco Patre ! »

plus sûres de l'histoire du IVe siècle la contredisent formellement, puisque d'après elles, Constantin fut baptisé vers la fin de sa vie, par l'évêque arien Eusèbe. La fable, conclut notre érudit, peut paraître plus naturelle que la vérité ; mais avec les textes authentiques, on ne discute pas : « Je crois plus volontiers Jérôme que l'auteur inconnu de la légende de saint Sylvestre ». Sans essayer de concilier la fable avec l'histoire, comme le fit le moine Ekkehard, en faisant passer Constantin à l'arianisme par un second baptême, il rejette donc purement et simplement la légende, à l'exemple d'Isidore, de Frédegaire, de Grégoire de Tours, qui n'en parlent pas dans leurs chroniques. Mais les légendes ont la vie dure : celle du pape Sylvestre aura cours encore deux siècles, et la croyance à la donation constantinienne ne disparaîtra qu'avec Baronius et Bellarmin. La pénétrante étude de Nicolas de Cues n'en exercera pas moins son influence : Therunda, le fougueux fonctionnaire de la chancellerie apostolique, lui devra le principal argument de son mémoire à Albergati, à savoir le silence du pape Damase (1) ; Laurent Valla s'en inspirera pour écrire sa haineuse *Déclamation* (2); et l'on ne saurait oublier qu'Aeneas Sylvius fut intimement lié, à Bâle, avec l'auteur du *De concordantia catholica* (3), avant de presser l'empereur Frédéric III de soumettre à un concile la question de la donation de Constantin.

A côté des chercheurs et des critiques, la Renaissance vit naître toute une pléiade de traducteurs. Il le fallait bien, pour que fussent mises à la portée de tous les œuvres de l'antiquité. Cusa, qui n'ignorait pas l'hébreu (4) et lisait dans le texte grec les ouvrages du pseudo-Aréopagite (5), n'entreprit pourtant lui-même aucune traduction ; peut-être par scrupule, se sentant incapable, comme allemand, de manier le latin avec

(1) Noël Valois, dans *La crise religieuse du XVe siècle*, t. II, p. 97-103, donne une vivante analyse de ce mémoire où le vieux Therunda accuse en termes violents les papes d'avoir « travesti la vérité historique au moyen d'un mensonge parfaitement patent ». Le mémoire est de 1435. Le *De Concordantia catholica* avait paru en 1433.

(2) Le *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* publié pour la première fois par Ulrich de Hutten, en 1517, se trouve dans les œuvres de Valla, éd. Bâle, p. 760-795. Alcide Bonneau en a donné une traduction française (Paris, 1879) précédée d'une sorte de discours-pamphlet historique, où il n'est pas question de Cusa.

(3) Pastor, *Histoire des Papes*, t. I, p. 23.

(4) Trithème, cité par Marx, *N. v. C.*, p. 143, l'affirme. La bibliothèque de Cues contient en effet quelques volumes de prières en hébreu (n°s 312-314) ; mais les écrits de Nicolas ne fournissent pas la preuve qu'il connut plus que le tétragramme divin.

(5) « Vir siquidem aliquando introductus graecae linguae... dotatusque inter alia voluminibus graecis fecundissime » écrit Pizolpassus à Pierre Candide, en 1437. Lettre publiée par Sabbadini, *Storia*, p. 415. — Voir le témoignage de Laurent Valla dans son *Antidotum in Poggium*, édit. Bâle, p. 340. — L'allusion à la lecture du pseudo-Denys est faite dans une lettre que nous avons publiée dans *Autour de la Docte Ignorance*, p. 115 et 117.

élégance, ou parce que, après Lucrèce, Cicéron et Sénèque, il se rendait trop compte de la pauvreté de la langue latine, devant les idées grecques (1). Du moins s'intéressa-t-il à l'œuvre des traducteurs italiens, et l'encouragea-t-il selon son pouvoir. Sa bibliothèque contient des traductions de Platon, d'Aristote, de Lucien, d'Isocrate, de Polybe, de Diogène Laërce, du pseudo-Denys, de saint Basile, d'Eusèbe, de Cyrille d'Alexandrie, de Strabon, par Léonard l'Arétin (2), Grégoire le Tifernate (3), Pierre Decembrio (4), Rinucci (5), Georges de Trébizonde (6), Filelfe (7), Guarino (8), Nicolas Perroti (9), Ambroise Traversari (10), Bessarion (11) ; et nous savons qu'il ne se contenta pas de profiter ainsi des généreuses initiatives d'Eugène IV ou de Thomas de Sarzane : ne faut-il pas qu'il ait eu, lui aussi, renom de Mécène, pour que son ancien condisciple de Padoue, Pierre Balbus, lui ait dédié sa traduction de l'*Epitomé de Platon* d'Alcinoüs (12), et qu'un jeune clerc, Athanase de Constantinople, l'ait fait juge de ses aptitudes, en lui présentant celle d'une lettre de Lysis le pythagoricien à Hipparque (13) ? Au reste, Bussi nous

(1) Citations dans Martha, *Le poème de Lucrèce*, 4e édit., Paris, s. d., p. 354.

(2) Le Phédon, l'Apologie de Socrate, le Criton, le Phèdre de Platon. *Cod. cusan.* 177, nos 1-6, 14-15. La Politique, l'Ethique, l'Economique d'Aristote. *Cod. cusan.* 179, nos 1-3. — Le sermon *De legendis libris gentilium* de saint Basile. *Cod. cusan.* 4, n° 2.

(3) Le Timée de Platon. *Cod. cusan.* 157, n° 4. — La Géographie de Strabon, livres XI-XVII. *Cod. cusan.* 156.

(4) La Politique de Platon. *Cod. cusan.* 178.

(5) Le 10e livre des Dialogues des morts, de Lucien. *Cod. cusan.* 177, n° 9. — L'Anxiochus de Platon, l. Le c., n° 8. Discours *ad principem ineruditum* de Plutarque, l. c., n° 11.

(6) Le traité des Lois de Platon. *Cod. harleian.* 3261. — La Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée. *Cod. cusan.* 41, n° 1. — Les Trésors de Cyrille d'Alexàndrie. *Cod. cusan*, 42, n° 1

(7) La Rhétorique d'Aristote. *Cod. cusan.* 180.

(8) Le Discours à Nicoclès et le Paraenesis d'Isocrate. *Cod. cusan.* 179, nos 8-9.

(9) Les cinq livres des Histoires de Polybe. *Cod. harleian.* 3729.

(10) Les Vies des Philosophes de Diogène Laërce. *Cod. harleian.* 1347. L'exemplaire, annoté par Cusa, a été copié par Jean-André Bussi, le 9 décembre 1462, sur celui de Pierre Balbus, à Pérouse. — Les œuvres du pseudo-Aréopagite. *Cod. cusan.* 43. Copié par Pierre d'Erkelenz. Cf. supra, p. 12 n.

(11) La Métaphysique d'Aristote. *Cod. cusan.* 184. L'exemplaire, qui porte la date de 1453, a été corrigé de la main du traducteur.

(12) Pierre Balbus, de Pise, avait étudié à Padoue, entre 1215 et 1225. Ses goûts devaient le rapprocher de Cusa, s'il est vrai que, comme le dit un de ses condisciples, « il trouvait ses délices dans les obscurités des mathématiques et dans l'étude des révolutions sidérales ».

(13) *Cod. bruxellens.* 9142-45, fos 124-125. On lit, en tête de la traduction, la dédicace suivante : « Athanasii constantinopolitani de Arca, ad rever. ac sapientiss. d. Nicolaum de Cusza cardinalem. — Cum quendam librum grecum diversarum epistolarum legerem, inter ceteras hanc Lysidis epistolam viri Pythagorici offendi, quam cum pythagorica doctrina moralique philosophia referta sit, in latinam linguam convertere volui, ut tibi et pythagorica et chris-

apprend que son maître fit traduire le *Parménide* de Platon, et la *Théologie de Platon* de Proclus (1) ; et nous savons que la traduction de ce dernier ouvrage, demandée par Nicolas à Ambroise le Camaldule dès 1439, fut enfin entreprise, par Pierre Balbus, au commencement de l'année 1462 (2).

Un trait qui achève de peindre la physionomie de Nicolas de Cues humaniste, est le souci qu'il eut, après Nicolas V, mais avant Bessarion, de fonder une bibliothèque, et l'intérêt qu'il porta à l'invention de l'imprimerie. On peut voir encore à Cues un incunable sorti des presses de Gutenberg, en 1460 (3). Le cardinal allemand a pu connaître le célèbre inventeur ; en tous cas, il a fréquenté chez un autre mayençais, maître Jean Guldenschaiff, qui ouvrit plus tard une imprimerie à Cologne (4). « Il souhaitait vivement, rapporte Bussi, l'établissement à Rome du saint art qui naissait alors en Allemagne (5) ». Peut-être ne fut-il pas étranger à la venue en Italie de Conrad Sweynheim, Arnold Pannartz et Ulrich Han, sortis tous trois de l'atelier de Mayence (6) ; en tout cas, les premières presses italiennes furent établies, en 1465, au monastère bénédictin de Subiaco, par son ami intime, le futur évêque d'Aleria (7). S'il faut en croire Trithème, Nicolas projetait, lorsque la

tiana praesertim doctrina incredibilique virtute praedito dedicarem, quia si tuo optimo integerrimoque iudicio hanc meam traductiunculam probaveris, et alia tuo nomini traducenda ingenti animo curabo. Vale ».

(1) Dans une dédicace de Bussi à Paul II, placée en tête de l'édition d'Apulée et d'Alcinoüs, imprimée par Sweinheim et Pannartz, en 1469, on lit, à propos du cardinal de Cusa : « Parmenidem Platonis, magna veluti ardens siti, de graeco in latinum fecit converti ; item Platonis Theologiam a Proclo quem modo nominavimus scriptam ». Cette dédicace est reproduite dans Botfield, *op. cit.*, p. 68 s., et dans Quirini, *Liber singularis de Optimorum scriptorum editionibus quae Romae prodierunt post divinae typographiae inventum*. Lindaugiae, 1761, p. 211.

(2) Cusa écrit à Parentucelli, le 4 août 1439 : « Dimisi apud generalem Cameldunensium Proculum de Theologia Platonis, ut transferret Supplico instantissime, quoniam nunc vacare liberius poterit, solicita eum ». Bibl. nat. de Paris, fonds latin, n° 1517, f° 99. — D'autre part, dans son *De non aliud*, qui fut composé au commencement de l'année 1462, il fait dire par Pierre Balbus, l'un des interlocuteurs : « Cum enim Proculum illum Platonicum in libro de Platonis divini theologia de graeco veterem his diebus in latinum... » Edit. Uebinger, p. 184.

(3) Incun. 84. *Joannis Baldi de Janua Catholicon*, Moguntiae. 1460. Parchemin, 366 fol.

(4) *Apologia doctae ignorantiae*, p. 71. Sur l'imprimerie de Cologne, cf. Voullième, *Der Buchdruck Kölns bis zur Ende des 15 Jahrh.*, Bonn, 1903

(5) Dédicace à Paul II des lettres de saint Jérôme qui parurent à Rome, vers 1468-70, chez Conrad et Arnold : « ...gloriosa illa et cœlo digna anima Nicolai Cusensis, Card. S. Petri ad V. peroptabat ut haec sancta ars, quae oriri tunc videbatur in Germania, Romam deduceretur ». Quirini *op. cit.*, p. 110.

(6) L'hypothèse est envisagée par Lambinet dans ses *Recherches historiques, littéraires et critiques sur l'origine de l'imprimerie*. Bruxelles, an VII, p. 164.

(7) Grâce aux libéralités du cardinal Torquemada, abbé commandataire de Subiaco. Cf. Guiraud, *op. cit.*, p. 271.

mort le surprit, de faire imprimer les manuscrits grecs qu'il avait rapportés de Constantinople (1) ; il eut même, semble-t-il, l'intention de livrer à l'impression ses propres ouvrages (2).

Volontiers, on se représente le vieux cardinal, alors que de cruelles expériences ont dissipé ses illusions et abattu ses forces physiques, saluant avec émotion le « saint art » qui permettra la diffusion des œuvres dont la découverte ou la lecture ont enthousiasmé sa jeunesse. La Renaissance, qui l'a élevé sur son aile jusqu'à la gloire, va étendre son champ d'action, grâce à l'invention de l'imprimerie, si opportunément apparue à l'aurore des temps nouveaux : elle va répandre plus largement ses bienfaits, comme aussi, hélas, ses dangers !

A cette néfaste influence d'un mouvement, en soi si excellent, Nicolas de Cues, sut échapper : il n'hésita jamais entre les deux tendances qui se manifestaient parmi les humanistes. Il lisait volontiers les auteurs païens ; mais pas un instant il ne pensa que le progrès de l'humanité dût exiger la rupture d'avec les principes du christianisme, et sa vie privée n'est entachée d'aucun de ces désordres dont les admirateurs de la littérature antique faisaient trop souvent le cynique étalage. Voilà pourquoi nous l'avons vu fréquenter de préférence, parmi les érudits, non pas les Pogge et les Filelfe, mais des hommes d'église aux mœurs intègres, à la foi robuste, tels que Cesarini, Pizolpassus, Parentucelli, Traversari. Nous n'en sommes que plus fondés à déplorer la faiblesse qu'il montra pour l'odieux Laurent Valla. L'auteur *De Voluptate*, qui soutint l'excellence du plaisir sensuel et dénonça comme criminelle l'institution de la virginité chrétienne, l'homme qui se déshonora en couvrant le pape des plus grossières injures, n'était rien moins que désigné pour devenir secrétaire apostolique. Sans doute, le Pogge, qui ne valait guère mieux, était employé à la curie depuis près d'un demi-siècle ; sans doute aussi le cardinal de Cusa, en appuyant comme il le fit, auprès de Nicolas V, la candidature de Valla, pouvait espérer désarmer un adversaire de l'Église et lui faire utiliser son érudition au profit des sciences sacrées : il n'en reste pas moins qu'à notre sens, ni les précédents n'autorisaient la démarche de Nicolas, ni ses intentions n'excusent le ton familier, presque badin, sur lequel il la raconte à l'intéressé, qu'il ne craint pas d'appeler son ami (3). Introduire ainsi dans

(1) Trithemius, *De vera studiorum ratione*, f° 2.

(2) C'est ce qu'indiquent deux des vers insérés dans ses œuvres, p. 239 :
« Extrema est, quoniam manus hoc impressa libello,
Aureaque in lucem prodere scripta parat ».
Mais on peut douter que ces vers soient de Cusa, ne serait-ce que par la présence de l'épithète « aurea » qui y est appliquée à ses écrits.

(3) Lettre du 31 août 1450, dans les œuvres de Valla, édit. Bâle, p. 340. « Optime atque doctissime vir, amice singularissime. Receptis litteris quas

l'administration romaine un militant du renouveau païen, c'était réchauffer le serpent dans le sein de l'Église. A l'heure surtout où notre héros allait entreprendre son œuvre de légat-réformateur, on eût souhaité trouver en lui, moins cette excessive condescendance, qu'une austère fermeté mise au service d'une meilleure clairvoyance.

Une ombre, pourtant, n'éteint pas la lumière. Nicolas de Cues mérite incontestablement de figurer, à côté des cardinaux Albergati, Cesarini, Bessarion, parmi les plus brillants représentants, au XVe siècle, de cet humanisme chrétien que l'élévation au souverain pontificat de Thomas Parentucelli fit, comme on l'a dit, monter jusque sur le trône même de Pierre.

misistis, Pontificem nostrum adii, qui me praesente ad longum legit easdem, pro me habitus est, et quantum intelligere potui, Pontifex plus te amat, quam hactenus ostenderit. Post dies aliquot, de translacionis scabrositate *Politicae* Aristotelis dum verbum ferebat, aiebat : « Laurentius noster clariorem fecisset. » Unde ego continue adieci : « ex quo Laurentius cunctis praeferendus, cur sanctitas sua eum inter primos non haberet secretarios? » Qui respondit : « sunt qui non favent, sed erit ». Haec sic recepi et dixi me vobis responsurum reperisse sanctitatem suam bene dispositam. Et annuit. Fui per decem dies absens, nec modum habui litteras mittendi, cum ignorem ubi resideatis. Ego sum vester. Valete. Ex Fabriano, ultima Augusti, Nicolaus card. S. Petri, manu propria ».

CHAPITRE III

Le programme d'action

L'engouement pour les auteurs de l'antiquité classique n'était, pendant la première moitié du XVe siècle, qu'un des aspects d'un mouvement beaucoup plus vaste et plus profond qui emportait les esprits vers une renaissance complète, de plus en plus ardemment souhaitée et voulue, non seulement par une élite intellectuelle, mais par les masses populaires elles-mêmes.

L'état de lamentable déchéance où étaient tombées les Lettres à la fin du Moyen âge est une image de ce qu'était devenue la chrétienté à la faveur de l'anarchie créée par le Grand Schisme d'Occident. Les périodes de ce genre, où l'effervescence est générale, où tout ce qui assurait la solidité des doctrines et la stabilité des institutions semble détruit, où de vagues désirs soulèvent dans les foules des espoirs démesurés, où les idées bouillonnent sans réussir à se fixer, où les projets s'ajoutent aux projets pour être remplacés aussitôt que formés, sont la plus tragique des épreuves pour les sociétés. Les esprits réfléchis se demandent avec angoisse s'ils assistent à une crise de croissance ou à une agonie, si le chaos qui s'étale sous leur regard engendrera la mort ou, au contraire, une vie plus large et plus épanouie.

Vers la fin du XIVe siècle, des populations entières, stimulées par les visionnaires et les faux prophètes, qui ne font jamais défaut aux époques de grandes calamités, croyaient à la fin prochaine du monde et attendaient la venue imminente de l'Antéchrist (1). Malgré l'œuvre pacificatrice du concile de Constance et l'élection d'un pape unique, en la personne de Martin V, de pareilles idées étaient loin d'avoir disparu un quart de siècle plus tard, et Nicolas de Cues lui-même ne doutait pas, vers 1433, que le monde ne fût sur son déclin. Néanmoins, devant

(1) Pastor, *Hist. des Papes*, I, 166. — On se rappelle les terreurs qui ont donné leur nom au millénarisme, et la menace qui, parmi des vers sublimes, éclot sous la plume de Lucrèce, comme un produit fatal de la tristesse épicurienne : « Omnia conquassari in parvo tempore cernes ». *De natura rerum*, V, 106.

l'écroulement de l'organisation ecclésiastique et la ruine du Saint-Empire, il ne se contentait pas de gémir et d'attendre : avec la plupart de ses contemporains, il espérait une résurrection, une renaissance, ou, comme on disait alors, une réforme. Ce mot magique de réforme était sur toutes les lèvres, exprimant pour chacun la réalisation de ses rêves. La réforme était la terre promise où règneraient l'ordre, la paix, la justice, la vertu, le bonheur, pour l'individu comme pour la société, pour l'Église comme pour l'État. Mais, en vue de réaliser ce paradis sur terre, les uns regardaient de préférence vers le passé, les autres vers l'avenir.

Du latin dégénéré sont sortis par évolution lente, la divine poésie de Dante et « le doux parler françois » ; mais remonter le cours du temps pour se retrouver à son berceau, n'est-ce pas à la fois la plus rapide et la plus merveilleuse source de vie nouvelle, celle dont s'enchanta toujours l'imagination populaire et que parfois réalisèrent les fées? Ainsi, les humanistes rajeunissaient la langue de Platon et celle de Cicéron! Grisé par ce miracle, plus d'un ne songeait à rien moins qu'à rénover le monde par un franc retour au passé païen. La masse pourtant, suivant l'orientation normale de la vie, regardait vers l'avenir; mais tandis que les sages comptaient sur une adaptation progressive des institutions aux idées, les utopistes, toujours nombreux en temps troublés, rêvaient d'une évolution brusquée qui serait une révolution.

Nicolas de Cues, est-ce précoce maturité, est-ce prudence et habileté, voulut prendre une position moyenne et s'efforça de concilier les deux tendances. En humaniste qui tient compte de l'histoire, il n'eut garde de rompre avec un passé dont il souhaitait, dans une certaine mesure, la restauration; en homme de son temps qui a été touché par les idées de démocratique indépendance dont le pays rhénan fut longtemps un terrain de prédilection, il crut cependant au progrès et désira une adaptation de ce passé vénérable aux faits les plus récents, comme aux théories dont la vogue lui semblait avoir consacré la vérité. A trente ans, on ne manque généralement ni d'audace, ni de vastes ambitions ; fort de son savoir et de son renom, confiant en la valeur de ses vues personnelles, il rédigea, après tant d'autres, un projet de réforme, qu'il n'hésita pas, vers la fin de l'année 1433, à proposer au concile de Bâle comme programme d'action.

A vrai dire, c'est la question même du pouvoir des conciles que le doyen de Coblentz se propose, avant tout, d'élucider dans son *De concordantia catholica* (1) ; mais tant d'autres problèmes sont liés à celui-là qu'il est amené à exposer dans leur ensemble ses idées sur la société chrétienne, comme l'ont fait, avant le concile de Constance, Henri de Langenstein, Nicolas de Clamanges, Zabarella et Dietrich de Nieheim.

(1) Publié dans *Opera*, édit. de Bâle, p. 685 et suiv.

Il traite donc successivement de la constitution générale de l'Église ; de son âme, le sacerdoce ; de son corps, le Saint-Empire ; mais avec la préoccupation dominante de chercher les moyens de maintenir, entre ce corps et cette âme, l'union et la bonne harmonie, seules capables d'assurer à la fois le salut éternel et le salut temporel du peuple chrétien.

L'idée de paix hantait à ce point les esprits lassés par d'interminables luttes, que Dietrich de Nieheim allait jusqu'à préconiser, pour l'établissement et le maintien de ce bien suprême, l'emploi de tous les moyens : la ruse, la violence, la corruption, la mort même. Depuis l'apparition, en 1410, de son opuscule sur « les moyens d'unir et de réformer l'Église dans un concile général » (1), le Grand Schisme avait pris fin. Le calme était cependant loin d'être revenu : car, tandis que Martin V et les ultramontains considéraient comme dénués de valeur dogmatique et de portée générale les décrets de Constance proclamant la supériorité du concile sur le pape, le parti démocratique, turbulent et agité, prétendait tirer de ces décrets, posés en principes, leurs conséquences logiques et mener à sa guise, en dehors du pape et contre lui, le nouveau concile qu'il se sentait en mesure de dominer.

Nicolas de Cues, tout en se réjouissant des récentes manifestations du pouvoir des conciles, ne laissait pas de redouter les conséquences possibles du désarroi intellectuel dans lequel il voyait plongée la masse de ce clergé inférieur, que rendait tout puissants à Bâle, le règlement de l'assemblée (2). Qu'eût-il servi d'avoir remis à la tête de l'Église un chef unique, pour la livrer maintenant à l'anarchie? C'est sans doute afin d'écarter ce danger que Nicolas s'efforça de rattacher le mouvement présent au passé historique de l'Église : il avait dessein de fournir à l'opinion régnante, en même temps que des arguments de nature à l'asseoir plus solidement, un guide et un frein capables de l'éclairer et de la modérer. Il alla plus loin : en faisant appel à la continuité de l'impulsion qu'imprime à l'Église l'Esprit saint, il manifesta que la paix, telle qu'il la comprenait et la désirait, était moins une froide et stérile entente d'ordre intellectuel, qu'une coopération reposant sur la « concorde », c'est-à-dire sur l'union intime des cœurs, sur l'amour.

L'Église, en effet, aux yeux de Cusa, est une unité vivante. Il la définit : « l'union des âmes avec le Christ, dans une douce harmonie»; il l'appelle : « une fraternité » (3). Sans doute, dit-il, une hiérarchie lui est nécessaire ; mais un « ordre de connexion », une continuité admirable unissent les degrés de cette hiérarchie, qui s'enchaînent entre eux, qui se transmettent l'un à l'autre la « vertu » émanée du Christ, comme

(1) Cf. Pastor, *op. cit.*, p. 207. Cet écrit a été longtemps attribué à Gerson, grand ami, lui aussi, de la paix.

(2) L. II, ch. XVI : «... ne fatuorum judicium numero vota sapientum vincat».

(3) L. I, ch. I et V

passe d'objet en objet la force attractive de l'aimant (1). Il y a continuité aussi entre l'Église militante, l'Église souffrante et l'Église triomphante, qui, toutes trois, tendent à l'union avec Dieu (2). Dans le ciel sont la Trinité, les anges, les bienheureux ; de même, on trouve sur terre, les sacrements, les prêtres et les fidèles. Une parfaite connexion règne entre les sacrements, comme entre les personnes divines ; une hiérarchie divise le sacerdoce, qui est aux fidèles ce que l'âme est au corps, et cette hiérarchie ecclésiastique rappelle la hiérarchie céleste (3) ; dans chaque diocèse, l'unité est assurée par l'évêque, qui représente son Église ; dans l'Église universelle, elle est assurée par le pape, auquel, de toute nécessité, les catholiques doivent adhérer, s'ils veulent demeurer « fidèles » (4).

L'union, l'harmonie, telle est donc bien l'idée que Nicolas établit à la base de son *De concordantia catholica*, en la faisant reposer elle-même sur la donnée de foi d'après laquelle l'Église est gouvernée par l'Esprit de Dieu, organisateur suprême et unificateur, parce qu'il est lui-même amour.

Dans ce principe, il trouvera un point d'appui solide contre toute doctrine qui menacerait de faire revivre le schisme à peine éteint, une pierre de touche qui lui permettra de juger les hommes et les choses. Ce n'est pas lui qui doutera jamais, comme on l'a fait à l'époque du Grand Schisme, qu'en s'efforçant de rétablir l'unité on travaille dans le sens de la volonté divine (5) : il regardera au contraire, le concile de Constance comme inspiré par Dieu, précisément parce qu'il a mis fin à la division de l'Église ; et cette seule considération suffira pour lui faire admettre sans réserve la valeur de ses décrets. Parmi ceux-ci, plusieurs contiennent le germe de difficultés nouvelles, par les graves restrictions qu'ils apportent à l'autorité pontificale ; dans son désir de maintenir l'union, telle qu'elle existe en fait, et d'adapter au besoin ses idées au compromis sur lequel l'Église vit depuis 1415, Nicolas ne semble pas s'en apercevoir ; de là, dans son ouvrage, des imprécisions et jusqu'à des contradictions, qu'une analyse un peu attentive nous fera aisément découvrir.

Dans l'Église, déclare-t-il, la primauté revient au siège de Rome ; par conséquent, une assemblée ne peut être un concile général si elle ne comprend le pape ou du moins son légat (6) et se tient en dehors de son autorité régulière. Au pape revient le droit de convoquer le concile ; mais si,

(1) L. I, ch. II.
(2) L. I, ch. V.
(3) L. I, ch. VI et VII.
(4) L. I, ch. XIV-XVII.
(5) Pastor, *op. cit.*, I, 196.
(6) L. II, ch. I.

après l'avoir fait, il refusait de s'associer à son œuvre, l'assemblée pourrait pourvoir à ses propres besoins et au salut de l'Église ; elle devrait se garder, toutefois, d'agir avec précipitation, attendre longtemps, une année au moins, son chef naturel, à l'exemple du second concile d'Ephèse, et ne jamais traiter sans lui des questions de foi : toute décision dogmatique exige le consentement unanime de l'Église, marque en quelque sorte tangible de l'action de l'Esprit saint (1).

Sur la question, « réputée difficile », de savoir si le concile général est supérieur au pape, Nicolas, fort de nombreux textes, apporte avec assurance une solution par laquelle il espère concilier toutes les opinions. Dans les écrits de son temps, on oppose le concile général aux conciles particuliers ; mais l'Église n'a-t-elle pas compris autrefois plusieurs patriarcats, et n'est-ce pas la consommation du schisme grec qui l'a réduite à un seul ? Les conciles généraux actuels, conclut notre auteur, ont donc un caractère à la fois patriarcal et universel ; de là des malentendus sans nombre, qu'un retour à la distinction ancienne permettra de résoudre facilement (2).

Le concile général patriarcal demeure toujours subordonné au pape et ne peut le juger, à moins que celui-ci n'erre dans la foi. Aussi longtemps qu'il est fidèle, le pontife reste le chef de l'Église : les brebis ne doivent pas corriger le pasteur ; mais s'il lui arrive d'être infidèle, il ne paît plus ses brebis, il n'est plus pasteur ; dans ce cas, il faut « le corriger » par l'anathème et la soustraction d'obédience. Ce faisant, on lui retire l'administration de l'Église ; et comme le pouvoir pontifical est essentiellement d'ordre administratif, il s'ensuit que le pape doit être considéré alors comme déposé.

Quant au concile général proprement dit, qui représente l'Église universelle, nul doute qu'il ne soit au-dessus des patriarches et du pape lui-même. Il est vrai que le pouvoir du pontife romain est présenté en plusieurs endroits de l'Écriture comme venant de Dieu ; mais historiquement, la primauté de l'Église romaine dérive, pour une bonne part, des décrets des apôtres ou de leurs successeurs. « Bien que le pape, comme successeur de saint Pierre, reçoive du Christ d'importants privilèges inhérents à son siège, la primauté du pontife romain dérive cependant, en partie, des hommes et des canons » ; voilà pourquoi des papes, peccables et faillibles, peuvent abuser de leur pouvoir, « maintenant surtout que le monde tend vers sa fin et que sa malice va croissant ». « Quel homme sensé douterait qu'alors les pouvoirs du concile général ne s'étendent, sans préjudice des droits et privilèges du saint-siège, tant à l'abus qu'à celui qui abuse » ? Même en dehors de ce cas, le concile

(1) L. I, ch. II et L. II, ch. IV.

(2) L. II, ch. XXXIV, p. 770.

général peut connaître de la primauté de l'Église romaine et porter des définitions sur ce sujet, puisqu'il l'a fait à Chalcédoine. « On peut affirmer que, représentant l'Église universelle, il tient son pouvoir immédiatement de Dieu et que, sous tous rapports, il est supérieur, tant à la personne du pape qu'au siège apostolique » (1).

Cette thèse, Nicolas veut la prouver à grand renfort de textes ; pourtant, il paraît n'attacher qu'une importance relative aux arguments qu'il tire des canons ou de l'histoire des premiers siècles de l'Église : il n'ignore pas que d'autres, plus nombreux, pourraient être allégués en faveur du pouvoir souverain des papes. Ce qui le frappe, ce sont surtout les actes du concile de Constance, qu'il se refuse à discuter, et ceux, tout récents, du concile de Bâle dont, par conviction sans doute, mais aussi pour des raisons que nous aurons à déterminer, il se fait le défenseur et l'apologiste. « Qu'est-il besoin de preuves, s'écrie-t-il, puisque nous avons les décrets de Bâle et de Constance, proclamant que le pape est inférieur au concile ? Le présent concile n'a-t-il pas défini qu'aucun de ses membres dûment incorporés ne peut être écarté, fut-ce en vertu de l'autorité apostolique? Si donc l'autorité du pontife romain ne s'étend pas sur les individus quand cela pourrait nuire au concile, comment douter que le concile entier ne soit au-dessus du pape » ? (2) Aussi bien, la raison justifie-t-elle, aux yeux de Cusa, cette conclusion.

Le pouvoir des clefs, l'infaillibilité, l'inerrance, qui résultent de l'assistance du Christ sont, dit-il, les privilèges de la véritable Église considérée dans son ensemble, et non de chacun de ses membres. Or, de cette Église, corps du Christ, le pontife romain n'est qu'un membre, bien qu'à vrai dire il soit le premier. Le pape « représente l'unité catholique » ; il est « la figure de l'Église une, comme l'Église elle-même est la figure du Christ ; mais qui ne voit que l'Église est aussi supérieure à son image que le Christ lui-même l'est à son corps mystique »? Entre l'Église et

(1) L. II, ch. xvii, p. 736 : « Quia sedentes in ipsa sede ab hominibus assumuntur, deviabiles et peccabiles, nunc maxime mundo ad finem tendente et malitia excrescente, sua protestate ad aedificationem data, ad destructionem abutuntur. Quis dubitare potest sanae mentis, absque verae potestatis et privilegii sedis diminutione, universale consilium tam in abusum quam abutentem potestatem habere pro suiipsius conservatione et totius Ecclesiae salutari ordinato regimine?... Quare universaliter dici potest universale concilium, repraesentationem catholicae Ecclesiae, habere potestatem immediate a Christo et esse omni respectu tam supra papam quam sedem apostolicam ».

(2) L. II, ch. xvii, p. 738 : « Nec amplius ad hoc opus est exempla producere, quum habeamus varia decreta sacri Basiliensis concilii et etiam Constantiensis quomodo papa dicatur subesse conciliis... Nonne in quinta sessione hujus Basiliensis consilii fuit definitum nullum per se vel procuratorem incorporatum, extra locum concilii etiam autoritate apostolica trahi posse... Si ergo auctoritas romani pontificis in particulares personas, quando praesumitur hoc vergere posse in praejudicium concilii, non potest; quis dubitat totum concilium supra papam esse » ?

le pape, il est d'ailleurs des intermédiaires qui représentent mieux le Christ, à savoir : les conciles généraux ; car le jugement du pape seul est évidemment moins sûr que celui du pape uni aux autres évêques.

De la supériorité du concile général sur le pape, résulte cette grave conséquence que le concile peut déposer le pape, même en dehors du cas d'hérésie. La papauté n'est pas tellement unie à la personne qui en est revêtue, que celle-ci ne puisse s'en démettre quand elle se juge inutile ; pourquoi les fidèles réunis ne pourraient-ils pas retirer leur obédience pour la même raison? Quand le pape devient inutile, le motif qui l'a fait élire disparaît et, la condition tacite sous laquelle il a reçu sa fonction cessant d'être réalisée, l'autorité dont il était revêtu revient au concile. Plus délicate est la question de savoir si le pape peut être suspendu pour un temps ; aux yeux de Cusa, elle semble inclure une contradiction, car si la papauté est essentiellement un pouvoir administratif, suspendre le pape équivaut à le déposer; mais Nicolas n'insiste pas : certains décrets de Constance et de Bâle ont été portés contre le pape sous peine de suspense ; son respect pour l'autorité conciliaire ne lui permet pas de les discuter. La seule réserve qu'il fasse concerne l'extension de la suspense à la juridiction au for-interne, laquelle relève directement de Dieu. Si le concile voulait expressément priver le pape de l'exercice du droit de lier et de délier même *in foro poenitentiali*, il faudrait dire, estime-t-il, ou bien que le pape est déposé par le fait même, ou bien que la papauté est autre chose que la libre administration du pouvoir des clefs, ce qui serait une doctrine nouvelle (1).

Une autre conséquence de la supériorité du concile général est que le pape est tenu d'observer les décrets conciliaires. Certains textes affirment, il est vrai, que le pontife romain est au-dessus du concile et des lois ; mais Cusa ne s'en embarrasse pas : ils ne peuvent s'appliquer, dit-il, qu'aux conciles patriarcaux ou aux conciles particuliers ; quant aux canons des conciles généraux, le pape ne peut ni les supprimer, ni les changer, ni les combattre d'aucune manière ; et d'après un décret de Constance, s'il leur refuse obéissance, il mérite châtiment.

Fort de l'étude théorique qu'il vient de faire, l'auteur du *De concordantia catholica* passe à l'application en vue de laquelle, manifestement, il l'a entreprise, et expose sa pensée sur le concile de Bâle. Au début, reconnaît-il, les troubles qui ont agité l'assemblée ont permis de douter de sa légitimité ; le calme dans lequel elle se déroule aujourd'hui, la stabilité dont elle jouit ne peuvent être que l'œuvre de Dieu et prouvent de façon certaine que, dès l'origine, elle a été inspirée par l'Esprit saint. En prenant comme fondement de ses travaux le décret *Frequens* du concile de Constance et en se donnant comme but l'extirpation des hérésies,

(1) L. II, ch. XVIII, p. 741.

la réforme des mœurs, le rétablissement de la paix entre les chrétiens, elle a certainement obéi à cet Esprit, qui a voulu la rendre indiscutable pour le cas où le pape serait tenté de lui résister. Vint ensuite la translation, ou plutôt la dissolution prononcée par Eugène IV. La seconde session du concile, avec une logique admirable, a tiré du décret *Frequens* cette conclusion que le pape est tenu d'obéir à tous les décrets de réforme, et ne peut ni les supprimer, ni les changer. « Si l'Esprit saint a dicté ce syllogisme, qu'est-il besoin de discuter plus longtemps »? Du reste, l'existence d'un concile ne dépend pas exclusivement de la volonté du pape, puisque le pape qui refuse de s'y rendre peut être puni ; d'autre part, les pères assemblés actuellement à Bâle le sont conformément aux décisions de Constance et de Sienne. La prétention d'Eugène est donc vaine ; car qui serait assez déraisonnable pour la soutenir, alors qu'elle s'oppose à la volonté de conciles unis au pontife romain?

Restriction inattendue après ces déclarations si catégoriques : on ne peut nier cependant, poursuit Nicolas, que le pape puisse user d'*épikéie*: dans certains cas de nécessité ou d'utilité, il peut contrevenir à une prohibition générale. Ce n'est pas à dire qu'il soit au-dessus des lois et ait le droit de les suspendre ; il peut seulement déclarer que, dans tels cas particuliers, elles ne s'appliquent pas. Encore faut-il que les causes de dispense soient justes ; et c'est précisément parce qu'il ne trouvait pas concluantes les raisons alléguées par Eugène dans la bulle de dissolution ou de translation, que le concile de Bâle a déclaré cet acte contraire au décret *Frequens*. A supposer d'ailleurs qu'il ait eu des motifs suffisants pour lui permettre de prononcer la dissolution, Eugène n'aurait pu le faire qu'avec le consentement de l'assemblée.

Le pape est régulièrement lié par les décisions des conciles généraux ; l'assemblée qui siège aujourd'hui à Bâle est un véritable concile ; telles sont les prémisses qu'a voulu établir Nicolas de Cues. Il n'en met pas moins les pères en garde contre la rigueur de la conclusion qui s'en dégage. L'Église universelle étant réduite, en fait, au seul patriarcat de Rome, une confusion est née, qui explique bien des doutes et excuse bien des attitudes. Si, d'après l'ancienne discipline, le concile ne peut s'occuper du pape qu'avec toute la révérence qui est due au chef de l'Église et doit se garder de proclamer son sentiment avec arrogance (1), *à fortiori* ce sacré concile de Bâle doit-il éviter toute passion et traiter le pontife romain avec la plus grande modération. Qu'il ne se prévale pas de ses privilèges de concile général au point d'oublier la sujétion patriarcale où il se trouve aussi ; mais qu'il rende au pape les honneurs qui lui sont dus, et travaille pacifiquement, dans une

(1) D'après le 8e concile général, canon 21.

parfaite concorde, au développement de la foi et du culte divin, pour le bien général de l'Église catholique (1).

On ne peut se défendre d'un certain étonnement à la lecture des considérations de Nicolas de Cues relatives à la constitution de l'Église. Ces pages, où toute affirmation est aussitôt suivie d'atténuations et de restrictions, où la pensée est si fortement nuancée qu'elle apparaît flottante, sinon incohérente, ne sont pas, à coup sûr, d'un théologien. Sont-elles d'un historien? Nous n'oserions le dire, alors qu'à plusieurs reprises nous avons vu Cusa interpréter le passé par le présent. Elles sont plutôt d'un homme d'action, d'un diplomate ou d'un avocat qui, ayant de secrètes et profondes sympathies pour un parti, le subordonne néanmoins à l'autre, tout en refusant de le lui immoler (2).

Nicolas de Cues rejette expressément les théories révolutionnaires de Marsile de Padoue, soutient contre lui la tradition relative à la venue de saint Pierre à Rome et professe un sincère respect pour la papauté (3). Néanmoins, quelque chose de l'esprit du *Defensor pacis* a passé dans le *De concordantia catholica*, par l'intermédiaire du *Concilium pacis* d'Henri de Langenstein ou du traité dans lequel Zabarella attribue la plénitude de la puissance à l'Église, et par conséquent au concile général qui la représente, ne laissant au pape que le pouvoir exécutif. Cusa a beau déclarer que la primauté appartient au siège de Rome, que le pape assure l'unité de l'Église, que, pour demeurer « fidèle », il faut adhérer à lui, qu'en dehors de son autorité régulière aucun concile ne peut être général; il ne tarde pas à retirer d'une main ce qu'il a accordé de l'autre. En ramenant la primauté à une simple fonction administrative, en proclamant que le concile général seul tient ses pouvoirs immédiatement de Dieu, en reconnaissant au concile le pouvoir de déposer le pape, même en dehors du cas d'hérésie et pour un simple motif de convenance, non seulement il détruit l'autorité du souverain pontificat, mais il va aussi loin que quiconque dans une voie qui, si elle était suivie, bouleverserait de fond en comble l'organisation de l'Église.

Mais encore une fois, il fut amené là parce qu'il posa en droit des événements récents, justifiés par des circonstances exceptionnelles, nous voulons dire la double déposition des papes Jean XXIII et Benoît XIII, à laquelle avait procédé le concile de Constance pour mettre fin au schisme (4). Bientôt, nous verrons cet homme, ami de la paix au point de voir en elle la marque de l'influence divine, être ébranlé par les troubles sans cesse grandissants de l'assemblée de Bâle. Quand il s'apercevra, à des signes non équivoques, qu'elle

(1) L. II, ch. xx.
(2) Lorentz, *op. cit.*, p. 381, appelle assez exactement Cusa « un publiciste ».
(3) L. II, ch. xxxiv, p. 772-775.
(4) 29 mai 1415 et 26 juillet 1417.

poursuit une œuvre de division, il perdra foi en elle et estimera que l'Esprit saint ne peut plus l'inspirer.

Après les conciles généraux, l'auteur du *De concordantia catholica* étudie les synodes provinciaux, dont il souligne vigoureusement l'importance : « Rien n'est plus funeste aux mœurs, dans l'Église, dit-il avec un concile de Tolède, que la négligence des prêtres à tenir des synodes » (1). A son sens, le premier rôle de ces assemblées est de réformer. Dieu sait si, à son époque, le besoin de réforme se faisait sentir partout ! Les efforts faits par le concile de Constance et par Martin V, la mission du cardinal Branda au pays rhénan, en particulier, n'étaient pas restés sans résultats (2) : mais les abus contre lesquels s'étaient élevés Gerson, Pierre d'Ailly, l'auteur du *De corrupto statu seu de ruina Ecclesiae* (3), vingt autres encore, de tout rang et toute nation, n'en restaient pas moins criants : réserves, expectatives, cumul des bénéfices, exemption des couvents, entraînaient toujours de lamentables désordres, accompagnés des pires misères morales. « Hélas, s'écrie Nicolas de Cues, dans son sermon du 15 août 1432, l'Église d'aujourd'hui est tombée aussi bas que possible... Elle n'est plus revêtue du soleil de la justice, de la prudence et des bonnes mœurs ; mais elle s'est recouverte, comme d'une peau de bête, du manteau de l'ignorance, elle se vautre dans la boue de la cupidité et de la débauche, et son avarice la rive à la terre... » (4). Malgré l'exagération déclamatoire du morceau, si conforme au goût du temps et aux habitudes des humanistes, l'accent en paraît sincère et presque tragique. Dante et Catherine de Sienne pleuraient, au XIVe siècle, « les presque funérailles de la mère Église », parce que la papauté s'était retirée de Rome ; à combien plus forte raison le XVe pouvait-il déplorer comme presque mortel le divorce trop général de l'Église d'avec la science et la vertu ! A cette décadence, Nicolas de Cues veut chercher à son tour des remèdes.

Toute « déformation » provient, croit-il, de ce que chacun n'exerce pas les fonctions qui lui reviennent ; et rien ne trouble davantage la paix de l'Église que le mépris des canons et les abus de pouvoir des supérieurs envers leurs inférieurs (5). Il rappelle, en particulier, les excellentes dispositions du 4e concile de Constantinople, qui défendent au métropolitain de vaquer à ses affaires séculières en laissant à des suffragants le soin de veiller aux intérêts spirituels de son troupeau. Il faudrait, dit-il après Hugues de Saint-Victor, confier l'administration temporelle du patrimoine de Saint-Pierre à des recteurs, comme autrefois (6), et

(1) *Op. cit.*, l. II, ch. xxii.
(2) Cf. Pastor, *H. des P.*, t. I, p. xxvii.
(3) L'écrit est attribué à Nicolas de Clamanges.
(4) Sermon prêché à Coblentz. *Cod. vatic. lat.* 1244, f° 35^v^.
(5) *De Conc. Cath.*, l. II, ch. xxv-xxviii.
(6) L. II, ch. xxix.

mettre partout fin aux scandales auxquels donne lieu l'exploitation des biens d'Église.

« Depuis des siècles, a-t-on pu écrire, on se plaignait des extorsions de la cour de Rome, et la plupart des réformes qu'on réclamait à grands cris ne tendaient qu'à un but : la réduction des revenus du pape » (1). Les abus étaient réels, et la prospérité matérielle qui avait suivi le rétablissement de la paix n'avait pas été favorable à la vertu, sous le pontificat de Martin V qui venait de s'achever (2). Nicolas se fit l'écho de la voix publique, et de la manière la plus radicale, en réclamant la suppression totale des revenus de la curie et la gratuité absolue de tous les services, tant à Rome que dans les autres métropoles. Mais, contrairement aux autres réformateurs, qui ne prévoyaient aucune source légitime de revenus, pour le pape qu'ils voulaient dépouiller, il eut du moins la sagesse de poser le problème et d'y apporter des solutions raisonnables, encore qu'elles ne dussent pas prévaloir de son temps : « les fidèles donneront de plein gré, dit-il, ce qu'on ne leur extorquera pas » ; et il est bien vrai qu'aujourd'hui, les offrandes spontanées des catholiques affluent à Rome, mais c'est parce que d'autres ont extorqué au pape ses propres biens. Moins admirable, mais plus pratique, parce que plus assurée, est une autre source de revenus qu'envisage Cusa comme pis-aller : l'institution d'un impôt régulier destiné à couvrir les frais de l'administration ecclésiastique (3). Un impôt de ce genre existait récemment encore en Allemagne, où l'État lui-même le percevait ; il a été établi dans plusieurs diocèses de France, après la rupture du Concordat. Qui sait si un futur concile ne réalisera pas l'idée cusienne, en faisant, de la contribution volontaire que la générosité des fidèles a pris l'initiative d'envoyer chaque année au « Saint-Père », un impôt régulier ? Pareille transformation aurait l'avantage d'assurer une situation qui ne peut demeurer indéfiniment précaire ; mais ne ferait-elle pas regretter la beauté du geste de ceux qui, par piété filiale, versent leur obole au « Denier de Saint-Pierre »?

Passant en revue plusieurs autres prescriptions du 4e concile de Constantinople, Nicolas rappelle qu'il faut des interstices entre les ordinations, que les religieux devenant évêques sont tenus de garder leur costume et leur manière de vivre, que les laïcs ne peuvent intervenir dans les élections épiscopales. Il ne croit pas davantage permise l'intervention directe du pape dans le choix des évêques : longtemps, dit-il, la réserve a été pratiquée et tolérée, mais cet abus commence à déplaire et à

(1) Pastor, *Hist. des Papes*, I, 225.

(2) « Luxus sumptus que adaucti sunt, omnium vitiorum genera excreveer... », écrit le chroniqueur Gilles de Viterbe, cité par Pastor, *op. cit.*, 226, n. 3.

(3) L. II, ch. xxx.

trouver des contradicteurs ; il serait bon de revenir « à l'élection par le clergé, avec le consentement des fidèles et du métropolitain » (1).

Cette vue n'est, du reste, de la part de notre auteur, que l'application d'une théorie plus générale de l'organisation ecclésiastique.

A chaque degré de la hiérarchie, estime-t-il, le chef représente tous ses subordonnés ; mais il le fait d'autant mieux que ceux-ci le touchent de plus près. A mesure, au contraire, qu'il s'élève davantage au-dessus d'eux, il en est une figure moins précise. Ainsi, le pape, qui représente presque parfaitement son conseil de cardinaux, avec lequel il fait en quelque sorte corps, représente aussi, mais avec une perfection décroissante, son clergé, son diocèse, sa métropole, son patriarcat et l'Église toute entière. D'autre part, le chef et les subordonnés doivent être unis par un véritable mariage spirituel : l'établissement d'une autorité, dans l'Église, à quelque degré que ce soit, suppose donc, comme le sacrement de mariage, un consentement réciproque. Il faudrait, par conséquent, autant que possible, que les fidèles élisent leur curé, ou du moins donnent leur consentement à sa nomination, que les curés élisent leur évêque avec le consentement des fidèles, que les évêques élisent leur métropolitain avec le consentement des curés, que les métropolitains élisent les cardinaux avec le consentement des évêques, que les cardinaux enfin élisent le pape avec le consentement des métropolitains.

Idée de philosophe, qui a présente à la pensée la hiérarchie des genres et des espèces, et appuie leur bel édifice sur la multiplicité concrète des êtres individuels ; idée de métaphysicien, qui voit dans les fidèles la cause finale de la hiérarchie ecclésiastique et identifie à cette cause finale la cause efficiente ; mais idée aussi d'homme pratique, qui cherche, dans un changement d'organisation de la société, une source de stabilité et de paix. Nicolas insiste surtout sur le mode de nomination des cardinaux. Le pape, dit-il, et le Sacré-Collège, ont à traiter des questions intéressant l'Église universelle ; or ils manquent pour cela, des lumières nécessaires : évêques et métropolitains font bien serment d'aller chaque année porter leurs conseils au pontife romain, mais ils n'y vont pas, ou, s'ils y vont, ne sont pas consultés. Situation « absurde » ! Il importerait donc, au plus haut point, que les diverses provinces ecclésiastiques envoyassent auprès du pape des délégués, dont il ferait ses cardinaux, et qui constitueraient avec lui une représentation permanente de l'Église universelle, une sorte de concile général. Ce serait le premier moyen et le plus efficace, de réaliser la réforme (2).

Il y aurait lieu aussi, ajoute Nicolas, de supprimer les commendes et les pensions, les dispenses d'incompatibilité et le cumul des bénéfices.

(1) L. II, ch. XXXII.

(2) L. II, ch. XVIII. p. 741-742. « Hanc putarem primam radicem reformationum ».

Cette très juste remarque, avouons-le, ne laisse pas d'étonner de la part d'un homme qui, lui-même, après avoir, à vingt-six ans, sollicité de Rome une dispense d'incompatibilité (1), jouira paisiblement de bénéfices multiples jusqu'à sa mort. Quelle autorité n'eût-il pas donnée à son souhait si, renonçant à profiter d'un abus que la coutume avait rendu général, il avait donné le premier, l'exemple d'un entier désintéressement ! Mais cela n'eût-il pas exigé de l'héroïsme, et l'héroïsme peut-il être érigé en loi générale? Pour faire disparaître l'abus, il fallait en supprimer la cause. Nicolas eut le mérite de le comprendre et de signaler le remède à côté du mal : trop de petits bénéfices étaient partagés entre un nombre trop considérable de prêtres, voués au dénuement, à l'oisiveté, au vice ; réduire le nombre des bénéfices était le moyen d'en augmenter les revenus, de manière à rendre inutile un cumul jusque-là trop souvent nécessaire ; c'était aussi, à condition de pousser assez loin la réforme, le moyen de ne les confier qu'à des hommes de choix, les bénéficiers pouvant être désormais moins nombreux. « Mieux vaut, déclare Nicolas, avoir peu de prêtres, mais qui soient bons »; et c'est sagesse, car jamais, en rien, la quantité ne supplée à la qualité; et le clergé, en particulier, ne peut remplir sa mission que dans la mesure de sa valeur, c'est-à-dire de sa science, de sa vertu et de son zèle. Pareille vérité, clairement proclamée pourtant par le fondateur même de l'Église, devait être rappelée en un siècle où « le sel de la terre » s'était singulièrement affadi, où « la lumière du monde » n'était trop souvent que ténèbres, où la multitude des clercs indignes et scandaleux paralysait l'action des bons, où, bien que les saints fussent aussi nombreux qu'à aucune autre époque de la vie de l'Église, il s'en fallait de peu que « toute la masse » ne fut corrompue.

Il est vrai qu'au moment où Nicolas de Cues écrivait son *De concordantia catholica*, le concile légiférait contre la simonie, le concubinage, les autres abus ; mais tous ces abus n'avaient-ils pas été condamnés à maintes reprises, et récemment encore à Constance? Comme il arrive d'ordinaire en période de décadence et de relâchement, l'autorité éprouvait un fiévreux besoin de forger des lois nouvelles, alors qu'il eût été meilleur d'appliquer d'abord celles qui existaient. Sur ce point aussi, le doyen de Coblentz vit juste : « Ce ne sont pas les canons qui manquent, dit-il ; c'est leur exécution qui fait défaut » (2) ; et à l'assemblée de Bâle, qu'animait une confiance quelque peu présomptueuse dans l'efficacité des mesures législatives, il rappela, très sagement, que les décisions n'importent guère, si l'on ne veille incessamment à leur application rigoureuse.

(1) Arch. du Vatican, Suppliques de Martin V, Reg. 203, f° 197ᵛ, 13 sept. 1427.

(2) L. II, ch. XXIII. « Non deficiunt canones, sed exequutiones ».

Après l'âme de l'Église, son corps. Dans la troisième partie de son ouvrage, Cusa traite de la société civile, et en particulier du « Saint-Empire dont le siège est en Allemagne ». Parmi les diverses formes de gouvernement, qu'il étudie à la lumière de Platon, d'Aristote et de Cicéron, ses préférences vont à la monarchie élective (1). Il estime, du reste, que l'organisation de la société civile, pour être harmonieuse, doit être calquée sur celle de l'Église, les comtes correspondant aux évêques, les ducs aux archevêques, les rois aux patriarches, le « roi des Romains » au pape. Le « roi des Romains », dit-il, est supérieur aux autres rois comme le pape l'est aux autres patriarches (2) ; et, comme lui, reçoit son autorité directement de Dieu. Le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel sont donc indépendants l'un de l'autre : l'Empereur ne peut s'immiscer dans les élections pontificales ou épiscopales ; de même, les suffrages des Électeurs nommés par le peuple doivent seuls désigner l'Empereur, sans que le pape ait à intervenir. Comme Dante, dans sa *Monarchia*, Cusa compare les deux pouvoirs aux deux grands astres que Dieu créa directement l'un et l'autre (3) ; comme le grand Gibelin aussi, il regrette de les voir empiéter l'un sur l'autre, et nous avons vu que, non content de fulminer avec lui l'anathème contre Constantin, il révoque en doute l'authenticité de la donation dans laquelle le poète de la *Divine Comédie* voit la source de tant de regrettables conflits (4). A l'Église, dit-il, le domaine spirituel ; et l'Empereur ne doit pas tenter d'égaler le sacerdoce, dont il a besoin comme une planète a besoin, pour briller, de la lumière solaire. A l'Empire, le domaine temporel ; et l'Église doit laisser de côté tout souci d'ordre matériel.

L'Empereur ne peut cependant se désintéresser de l'Église : à lui revient la charge de défendre l'orthodoxie enseignée par le clergé ; c'est la raison de sa supériorité sur les autres princes. Renouvelant la vieille tradition médiévale qui survivait dans beaucoup d'esprits comme le souvenir d'un âge d'or pour la chrétienté, Nicolas de Cues veut que l'Empereur joue, en quelque sorte, comme autrefois, le rôle d'évêque du dehors. Tous les rois, estime-t-il, doivent convoquer des conciles nationaux pour la réforme des abus, et en publier les décrets (5) ; l'Empereur, lui, doit remplir le même rôle dans l'Église universelle. Il peut, par conséquent, convoquer des conciles généraux ; sa convocation, d'exhortative qu'elle était, deviendrait même obligatoire, en cas de négligence du pape (6). L'assemblée une fois réunie, il lui appartient

(1) L. III, p. 778.
(2) L. III, ch. i, p. 780.
(3) *Monarchia*, III, § 4.
(4) L. III, ch. ii. Cf. supra, p. 27.
(5) L. III, ch. vii-xiii.
(6) Ch. xiii et xv.

de la présider, s'il est présent, et d'y maintenir l'ordre ; il peut lui proposer des questions à étudier et doit travailler à amener la soumission des rebelles (1). De là, le chaleureux appel que Nicolas adresse à Sigismond, pour le presser de travailler, après le duc protecteur, à la conversion des Bohémiens hérétiques. Ce n'est pas qu'il reconnaisse à l'autorité temporelle le pouvoir d'intervenir dans les discussions purement religieuses ; il le lui refuse au contraire formellement ; néanmoins, se plaçant, comme il le fait si volontiers, dans ce que nous appelons aujourd'hui « l'hypothèse », et s'appuyant sur ce qu'en fait, les princes chrétiens ont été convoqués à Bâle, il estime qu'il serait bon de leur accorder voix consultative aux délibérations de l'assemblée, afin que les décisions, prises ainsi en parfaite union, en acquièrent leur pleine efficacité (2).

Si tel doit être le rôle de l'Empereur, on conçoit que Nicolas de Cues ne se désintéresse pas de la situation de l'Empire. Il en regrette, en effet, amèrement la splendeur passée, et, se faisant l'écho de toutes les doléances de son temps, trace un tableau saisissant de sa décadence actuelle : « Presque toutes les anciennes coutumes ont péri, on viole impunément les lois, frêles toiles d'araignées à peine capables de retenir une sauterelle, alors qu'elles devraient être de robustes filets continuellement tendus pour arrêter les transgresseurs » ! Par contre, devant cette faiblesse du pouvoir central, les sentiments égoïstes se sont généralisés : plus personne n'a souci de son prochain ou de l'avenir. Les petits princes se sont multipliés et sont devenus de puissants vassaux : on en compte plus de trois cents ! Aveugles, ils ne comprennent pas qu'en détruisant le pouvoir central, conservateur et pacificateur, ils travaillent à leur propre perte : « Comme les princes dévorent l'Empire, le peuple dévorera les princes » ! (3) L'Église aussi s'est enrichie aux dépens de l'Empire. « Othon avait reçu la charge de donner gratuitement l'investiture aux évêques ; non content de supprimer le droit d'investiture, le pape a arraché en même temps à l'Allemagne de l'argent en si grande quantité que chacun s'y plaint d'être accablé jusqu'à la ruine ». Les évêques ambitieux s'occupent fiévreusement des domaines qui sont annexés à leurs églises, mais de leur devoir pastoral, il n'est guère question ! Toute vacance crée une menace de schisme, parce que, s'il y a élection, l'ambition divise les votes, et que la nomination, si elle est faite en curie, va facilement au plus offrant. Les victimes de ces abus, ce sont les pauvres fidèles (4). Si l'on ajoute à cela qu'il n'y a plus de

(1) Ch. XIV et XXIV, p. 808. Sur la venue des Hussites à Bâle, en 1433, et la part que prit Cusa aux négociations du duc protecteur, cf. infra, ch. XII.

(2) Ch. XVI-XXV.

(3) Ch. XXX.

(4) Ch. XXIX

justice et que l'occupation à main armée des territoires contestés, surtout s'il s'agit de biens ecclésiastiques, est passée à l'état d'habitude, on reconnaîtra que « l'Empire germanique est atteint d'une maladie mortelle, et que la mort s'ensuivra, à moins qu'un antidote efficace ne lui soit administré sans retard ». Alors, prophétise tristement Cusa, « on cherchera l'Empire en Allemagne, et on ne le trouvera pas : l'étranger prendra notre pays et se le partagera... » (1).

L'étranger, en effet, était aux portes : à l'est, l'ordre Teutonique, aux prises avec la Pologne, chancelait encore sous le coup du désastre de Grünwald (1410) ; à l'ouest, le duc de Bourgogne, poursuivant son rêve monarchique, étendait progressivement son pouvoir sur les provinces rhénanes. Slaves d'un côté, latins de l'autre, étaient en voie de refouler le germanisme des régions sur lesquelles, au cours des siècles, il s'était répandu par invasion lente ou brutale. Où trouver le remède à la faiblesse de l'Empire? Dans l'union, chacun le sentait; mais tandis que les princes, jaloux de leur autonomie, croyaient beaucoup faire en préconisant une fédération des états sous l'autorité purement nominale de l'Empereur, celui-ci, d'accord avec les villes et les ordres d'empire, jugeait nécessaire une centralisation plus grande, analogue à celle qu'eût réalisée Sigismond, dès 1416, si la coalition des princes n'avait fait échouer son projet.

La question qui se posait pour l'Empire était donc, toutes proportions gardées, analogue à celle qui se posait pour l'Église. Nicolas de Cues la résolut dans le même sens. De même qu'il voulut sauvegarder à la fois l'autorité du pape et celle du concile, de même, il chercha un moyen terme entre un pouvoir impérial quasi absolu, et les droits acquis des princes, en s'efforçant de concilier le principe monarchique avec le principe fédératif (2).

Il préconise avant tout l'institution d'une diète générale annuelle, dont une première réunion, qui serait tenue immédiatement à Bâle, élaborerait le programme et le règlement. Cette diète aurait à assurer d'abord la sûreté dans l'Empire, par la réalisation d'une réforme judiciaire. Les princes s'étant montrés impuissants à maintenir l'ordre chez eux et entre eux, il serait à souhaiter que l'Empire fût divisé en douze districts, au centre de chacun desquels siégerait une cour impériale de justice composée de trois juges : un noble, un ecclésiastique et un homme du peuple. Ces tribunaux, fonctionnant aux frais de l'Empire, pourraient connaître de toutes les causes qui leur seraient soumises par voie d'appel, ainsi que des différends des princes qui ne relèvent d'aucune juridiction régulière. Chaque juge ferait les citations, et, après délibération commune, prononcerait les sentences pour les personnes de son

(1) Ch. xxxi-xxxii.

(2) Ch. xxxii.

ordre. L'Empereur pourrait le charger en outre de poursuivre l'exécution des jugements (1). Pour assurer l'inviolabilité des biens et des territoires privés et mettre fin aux abus de pouvoirs ou aux violences, tout acte portant atteinte à la propriété d'autrui serait considéré comme vol, s'il ne s'appuyait sur un jugement préalable des tribunaux de district ; et une loi spéciale, portée dans ce sens, serait signée par chacun des princes (2).

A l'exemple des assemblées que Constantin faisait tenir à Arles, la diète se réunirait tous les ans à Francfort, en mai ou en septembre, et siégerait un mois, au moins, sans préjudice des sessions extraordinaires qu'elle pourrait convoquer selon les besoins. Elle comprendrait, outre les princes Électeurs et les juges d'Empire, un ou plusieurs délégués de chaque ville épiscopale ou impériale, et les conseillers de tous ces personnages. Sous la présidence de l'Empereur ou du premier Électeur présidant en son nom, elle s'occuperait des affaires de l'Empire et même de celles des divers états particuliers, si les juges le proposaient. Un de ses travaux essentiels serait l'examen, l'épuration, la réduction progressive à l'unité des coutumes locales, dont la diversité rend quasi impossible l'exercice de la justice ; et aux juges des districts reviendrait la mission de s'entendre pour rédiger d'abord ces coutumes et les présenter à la diète. Enfin, pour éviter le scandale si fréquent d'avocats retors faisant débouter de leur droit, pour vices de forme, des pauvres ou des ignorants, il importerait, au premier chef, que l'on procédât à une simplification générale de la procédure (3).

Après avoir institué et déclaré obligatoire cette diète d'Empire, le concile de Bâle, déclare Nicolas, devrait fixer un mode d'élection de l'Empereur, où la liberté soit garantie ; et, pour éviter les calculs égoïstes ou les marchés honteux dont le passé fournit trop d'exemples, exiger de chaque Électeur le serment de voter « selon Dieu et sa conscience, pour le bien public, la conservation et l'honneur de l'Empire » (4). Il faudrait accorder, à l'élu ainsi choisi, une forte autorité, condition indispensable du relèvement de l'Empire ; car, sans l'appui d'un pouvoir exécutif puissant, les lois et les tribunaux seraient incapables d'assurer la paix et la justice. Ici encore, la meilleure solution serait le retour au passé. Au lieu d'entretenir à grands frais de multiples armées, dont les interventions troublent l'ordre plus qu'elles ne l'établissent, les princes devraient contribuer, par des impôts annuels, à

(1) Ch. xxxiii.

(2) Ch. xxxiv.

(3) Ch. xxxv.

(4) Ch. xxxvi-xxxviii. Cusa a étudié longuement les divers modes de scrutin ; il se rallie, comme au plus parfait, à celui dans lequel chaque électeur numérote les candidats en donnant le coefficient le plus fort à celui qu'il préfère.

l'établissement d'une armée d'Empire. Les sommes versées par eux seraient rassemblées à Francfort et la diète elle-même en déterminerait l'emploi ; ainsi, les évêques pourraient s'occuper du bien spirituel de leurs diocèses, et confier le soin du temporel à des économes : l'armée, protégeant l'intérêt général, éliminerait de l'Empire les tyrans (1).

Bien d'autres maux existent, que l'Empereur et le conseil d'Empire devraient faire disparaître : la lenteur des jugements ; les appels à Rome pour les choses les plus futiles, qui, arrachant les procès aux juges compétents, les rendent interminables et coûteux ; la détestable pratique des grâces expectatives et de la collation des bénéfices par le pape, qui attire les jeunes gens à la curie, au détriment de leurs études et de leur formation religieuse ; les vices de toutes sortes, l'usure, le jeu, les monopoles, les folles dépenses à l'occasion des mariages ou des enterrements, et le luxe dans les vêtements. Rien de ce qui intéresse le bien public ne doit leur rester indifférent. Mais qu'ils ne l'oublient pas, la guérison des maux de la société exige de la prudence ; le maniement des lois est chose délicate : trop tendue, la corde brise l'arc ; trop lâche, elle ne permet pas de lancer la flèche. Les lois, comme les cordes d'une lyre, doivent être bien accordées ; et pour en tirer une pleine harmonie, le roi doit déployer tout l'art du citharède (2).

La conclusion générale du vaste programme tracé dans le *De concordantia catholica*, on la devine : c'est l'idée qui lui sert d'enseigne, l'idée qui le domine et le pénètre, l'idée d'union, d'harmonie, de concorde. « L'harmonie concordante, dans l'Église, résulte du bon ordre dans la présidence née du consentement et de la libre soumission de tous ou de la majorité... Le premier, le plus grand souci de chacun doit être de conserver intacte et parfaitement unie la double hiérarchie du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, du Sacerdoce et de l'Empire, du clergé et des fidèles : l'âme et le corps de la société forment un seul et même tout qu'habite l'Esprit saint ; de leur parfaite harmonie résulte la santé de l'Église entière ».

Tel est, dans ses lignes essentielles, l'imposant ouvrage où Nicolas de Cues se révèle, aux environs de sa trentième année, clairement conscient des maux dont souffre, à son époque, la société chrétienne, tant religieuse que civile, et ardemment désireux d'y porter remède. Œuvre touffue, par l'abondance des idées qui y sont remuées, par le fatras d'une érudition sous laquelle la pensée se noie plus qu'elle ne s'éclaire (3), par un certain désordre enfin qui règne dans le détail du plan. Œuvre obscure, par l'abus des termes vagues, par l'incohérence de conceptions emprun-

(1) Ch. XXXIX.

(2) Ch. XL et XLI « Debet itaque citharœdus rex esse ».

(3) Érudition parfois peu contrôlée d'ailleurs. Cf. Lorentz, *op. cit.*, p. 380.

tées à des doctrines incompatibles, par d'illogiques adaptations de théories à certaines circonstances de fait. Œuvre puissante, malgré tout, par le sentiment qui en fait l'unité organique : l'amour de l'Église une ; et œuvre brillante, par l'éclat de quelques vues aussi originales que fécondes.

Mais que de désillusions sont réservées au jeune docteur qui, dans son optimisme un peu simpliste, croit avoir trouvé la formule de régénération de la chrétienté ! Il compte sans les nécessités des transformations collectives, sans les résistances opposées par la routine et par l'aveuglement des passions humaines ! Le concile n'approuvera pas ses théories sur le pape, si conciliantes soient-elles, et ira jusqu'au schisme ; la curie romaine entretiendra, un siècle encore, les abus qu'il a dénoncés ; l'Empire ne mettra pas à profit ses conseils, — si l'on en excepte celui de la division en cercles (1), — jusqu'à ce que son compatriote Gœrres, s'armant d'une traduction de son projet, ait ouvert, en faveur de la Prusse protestante, sa campagne pour l'unité allemande. Lui-même, du moins, ne perdra jamais courage : nous le verrons porter le double mot d'ordre : « Union » et « Réforme », dans tous les domaines où s'exercera son activité toujours en éveil ; qu'il s'agisse de l'organisation intérieure de l'Église, ou de son rayonnement au dehors. Dans son ensemble, et malgré des contradictions souvent plus apparentes que réelles, sa vie entière nous apparaîtra comme un effort plus ou moins heureux vers la réalisation du programme qu'il a tracé dans son magistral traité *De concordantia catholica*, pour le dédier aux représentants des deux pouvoirs auprès du concile de Bâle : l'empereur Sigismond et le cardinal Julien Cesarini (2).

(1) Réalisée par l'empereur Maximilien, aux diètes d'Augsbourg et de Trèves (1500 et 1512), la division n'est pas seulement d'ordre judiciaire, comme le voulait Cusa, mais d'ordre administratif et militaire : chaque cercle a sa diète, son directeur et son armée.

(2) *De conc. cath.*, préface, p. 684 : « Quamvis omnibus placere vellem hanc collectionem, maxime tamen in hoc sacro concilio constitutis, et tibi imprimis... imperator noster Sigismunde, ac etiam praedigno cardinali Juliano... Si enim tantae et excelsae utriusque potestatis approbatorum judicia patescent, nemo sic laudata recte spernere possit ».

CHAPITRE IV

Du parti conciliaire au parti pontifical

Dans le premier conflit qui s'est ouvert entre le concile de Bâle et Eugène IV, l'auteur du *De concordantia catholica*, malgré les réserves et les conseils de modération dont il s'est montré prodigue, a nettement pris parti pour le concile. On le verra cependant, quatre ans plus tard, abandonnant le camp des Bâlois, se ranger aux côtés du pape et l'aider assez puissamment dans son œuvre de restauration de l'autorité pontificale, pour mériter d'être appelé par Aeneas Sylvius « l'Hercule des Eugéniens ». Ce revirement, qui est le fait décisif de sa vie publique, mérite d'autant plus de nous arrêter, qu'une étude minutieuse des circonstances dans lesquelles il s'est produit suffira presque à l'expliquer, et que l'analyse des dispositions intimes de Nicolas fera apparaître comme assez logique, ou en tous cas comme singulièrement moins contradictoire que ne pourrait le faire croire un examen superficiel des faits, son passage du parti conciliaire au parti pontifical.

Remarquons d'abord qu'entre le pape et le concile, le choix de Nicolas n'était pas absolument libre. Il vint en effet à Bâle, dans les derniers jours de février 1432, non pas poussé, comme tant d'autres membres du bas clergé, par un sentiment de réaction contre le décret de dissolution de l'assemblée que venait de rendre Eugène IV (1), ni même, comme on l'a dit (2), appelé par Cesarini que le pape avait délégué naguère pour prendre la présidence du concile et qui jugeait gravement inopportune la mesure à laquelle s'était arrêté son maître ; mais chargé par Ulric de Manderscheid de soutenir ses prétentions au siège archiépiscopal de Trèves, contre son compétiteur nommé par le saint-siège.

Après la mort de l'archevêque Othon de Ziegenheim, le chapitre de Trèves avait élu pour lui succéder un de ses membres : le baron Jacques de Sierck (3). Fort de l'appui de la noblesse locale, le candidat évincé,

(1) 12 novembre 1431. — On sait que le concile s'était ouvert le 23 juillet.

(2) Düx, *N. v. C.*, t. I., p. 108.

(3) Othon mourut le 13 février 1430. L'élection, qui eut lieu le 27 février, donna 12 voix sur 14 à Jacques de Sierck.

comte Ulric de Manderscheid, doyen du chapitre de Cologne, avait refusé de s'incliner devant ce vote. Jacques étant allé défendre à Rome la validité de son élection, Martin V avait cru mettre fin au litige en conférant le siège à un tiers, l'évêque de Spire, Raban de Helmstadt (1). Sur ces entrefaites, Ulric avait réussi à acheter son concurrent et à se faire élire à l'unanimité par le chapitre. Il avait aussitôt protesté contre la nomination de Raban (2), et le pape avait répondu en jetant l'interdit sur le diocèse. Ulric était maintenant soutenu par la noblesse, le chapitre et le duc Philippe de Bourgogne. Raban avait pour lui le pape, le Magistrat, le clergé et la bourgeoisie de Trèves. De part et d'autre, on en avait appelé au concile, dont le programme comportait la solution des conflits qui divisaient le peuple chrétien (3) ; et lorsque Raban était parti plaider lui-même sa cause à Bâle (4), Nicolas de Cues, qui avait signé, peut-être même inspiré la protestation d'Ulric contre l'acte de Martin V, l'avait suivi comme avocat du comte de Manderscheid.

C'est à ce titre qu'il fut incorporé au concile, le 29 février 1432, avec l'abbé de Saint-Mathias de Trèves et Helwic de Boppard, doyen de Wesel (5) ; c'est à bien s'acquitter de cette mission qu'il tâcha surtout, aussi longtemps qu'il le put. L'affaire de Trèves était si bien sa préoccupation principale, unique même au début, qu'un mois après son arrivée à Bâle, la députation *pro communibus* ayant remis à une date ultérieure l'ouverture du procès, il demanda et obtint l'autorisation de rentrer jusqu'alors dans son diocèse. Trois fois, au cours de l'année 1432, il quitta ainsi le concile. Mais pendant les mois qu'il passa à Bâle, on le vit, partout présent, toujours à l'affût, extraordinairement actif, importun même au besoin dans ses interventions, ne manquer jamais la moindre occasion de servir la cause de son protecteur : il fit lever les censures portées contre Ulric et ses partisans (6), protesta, quand lecture fut faite des bulles de Martin V, portant

(1) Lettre du pape à Raban, citée par Birk, dans *Theol. Quartalschr.*, 1891, p. 396.

(2) Acte du 15 septembre 1430. Cf. Görtz, *Regesten d. Erzb. v. Trier*, Trier, 1861, p. 160.

(3) Le duc de Bourgogne écrivit au concile pour le disposer en faveur d'Ulric. Le Magistrat et les bourgeois de Trèves lui demandèrent au contraire secours contre ce même Ulric. Cf. Hontheim, *Hist. Trev. Diplom.*, t. II, p. 377.

(4) Jean de Ségovie, II, p. 623.

(5) Le jeudi 28 février, « Maître Nicolas de Cues, doyen de Coblentz », est incorporé à la députation des affaires mixtes. Cf. Haller, II, 44. Le lendemain, après avoir prêté les serments d'usage devant l'assemblée générale, il est incorporé au concile proprement dit, avec les deux autres « nonces d'Ulric, évêque élu de Trèves ». Cf. Haller, II, 44-45.

(6) Séance du 28 février 1432. Cf. Ségovie, II, 127.

nomination de Raban et cassation des appels interposés (1), produisit note sur note, fit discours sur discours, aussi bien dans les députations que devant l'assemblée générale (2) ; et lorsqu'enfin s'ou-

(1) Séance du 22 mars. L'assemblée décida que les deux parties seraient entendues, tant par la députation *pro communibus* que par la députation *pro pace*, et que chacune de celles-ci ferait son rapport. On résolut, en outre, de demander aux archevêques de Cologne et de Mayence de s'interposer entre les adversaires, d'inviter ceux-ci à venir au concile ou à y envoyer des ambassadeurs, de prier Raban de suspendre pendant deux mois les procès intentés par lui. Cf. Haller, II, 65-66.

(2) Le 24 mars, il attendit, à sa sortie, la députation *pro communibus* et lui présenta un appel, dont il demanda acte en présence de quatre témoins : Me Herman Rost, licencié en décrets, doyen de N.-D. de Mayence, Louis de Ysten, écolâtre de Saint-Pierre, hors les murs de Mayence, Jean de Wrassembergh et Jean Voiz, du diocèse de Trèves. Cf. Haller, II, 67. L'après-midi, en séance générale, on annula l'interdit jeté sur la ville de Bâle par l'archevêque de Würzbourg à la demande de Raban, tandis qu'à la porte du réfectoire, l'abbé de Saint-Mathias et Helwic de Boppard, procurateurs du clergé de Trèves, intimaient au procureur de Raban, Me Reynard Fenel, un appel interjeté par eux. Nicolas les rejoignit après la réunion et, dans le réfectoire, en présence des évêques de Constance et de Pavie, du notaire Brunet et d'autres membres du concile, ils renouvelèrent leur protestation. Cf. Haller, II, 68. Ils firent si bien que le surlendemain, dans la séance de l'après-midi, la réunion générale décida de les entendre de préférence à Reynard, qui lui aussi demandait la parole. Nicolas fit l'exposé du procès et de la provision d'Ulric, et après avoir allégué nombre d'arguments pour justifier son parti, il supplia les pères du concile de lui donner des juges chargés d'examiner le cas et d'absoudre les partisans de l'élu. Au cas où ils ne pourraient obtenir satisfaction, les nonces d'Ulric demandaient l'autorisation de partir. La question fut renvoyée à la députation *pro communibus*, qui refusa, pour le moment, d'entreprendre le procès. Cf. Haller, II, 70-72. Deux jours plus tard, le 28 mars, la même députation accordait aux nonces d'Ulric l'autorisation de quitter le concile, moyennant promesse de travailler de bonne foi et de toutes leurs forces à rétablir la paix entre les parties et de retourner lorsque serait terminée la suspension du procès. Cf. Haller, II, 76. C'est ainsi que Nicolas de Cues rentra à Coblentz. Il y prêcha, le 20 avril, le sermon de Pâques, « quo tempore fuit interdictum positum per D. Rabanum Spirensem, translatum ad ecclesiam Trevirensem », dit le *cod. cusan.* 220, fo 80.
Le délai fixé par le concile étant près d'expirer, il remonta de nouveau le Rhin, et le 13 juin, devant l'assemblée générale, après que Raban eut fait exposer son cas par son avocat, il produisit son mandat et prononça à son tour un important discours. On décida que le cardinal légat, le cardinal Capranica, l'archevêque de Milan et Nicolas Stok, ambassadeur du roi des Romains, s'adjoindraient quatre notables, choisis dans les quatre députations, pour examiner avec eux l'affaire ; qu'ils en référeraient à l'assemblée générale, et amèneraient les parties à se soumettre à la décision du concile. Cf. Haller, II, 141. Cusa se remet alors en campagne avec une nouvelle ardeur : le 1er juillet il reparaît à la délégation *pro communibus*, pour demander encore une fois des juges et pour renouveler son appel, en présence de Gilles, évêque de Rosea, et du notaire Brunet. Cf. Haller, II, 152. Ses démarches restent stériles. Le concile demeure hésitant devant la gravité de la situation ; il veut la régler, mais recule devant les moyens extrêmes, dont les conséquences pourraient être graves pour le diocèse de Trèves et pour son propre prestige ; il temporise, tâtonne, espère arriver à une solution amiable. Aussi, lorsque l'inquisiteur de Mayence lui rapporte, le 9 juillet, l'opinion des seigneurs allemands, d'après laquelle il serait utile, pour la paix, que des nonces fussent envoyés, au nom du concile, vers les adversaires, ne se fait-il pas prier longtemps : dès le 11, il désigne des

vrirent officiellement les débats, le 15 mars 1434, c'est lui qui prit la parole en faveur du comte de Manderscheid (1).

Plus que tout autre, le plaidoyer qu'il prononça en cette circonstance est significatif. Après avoir protesté de son désir de paix et soumis ses paroles au jugement de l'assemblée, il s'efforce, avec une grande habileté, de lier la cause qu'il défend à celle du concile et à celle de l'Empire : « Une autorité du gouvernement, dit-il en substance, ne peut s'établir qu'avec le consentement des subordonnés, sous peine d'être en contradiction avec le droit naturel ; en conséquence, les réserves, provisions ou translations de bénéfices faites par le souverain pontife, selon son bon plaisir, sont illégitimes. Le nier, serait, en bonne logique, autoriser le pape à disposer à son gré de l'Empire lui-même. Il est donc de l'intérêt de la nation germanique toute entière de défendre Ulric. C'est l'intérêt

ambassadeurs qui devront précéder, auprès d'Ulric, Maître Nicolas de Cues ; et auprès de Raban, son secrétaire Warnestus. Cf. Haller, II, 160 et 234.

Le 13 octobre, nouvelle intervention. Les autres députations ayant décidé de lui donner des juges, Nicolas se présente devant la députation *pro communibus* et la prie de vouloir bien délibérer, à son tour, sur la supplique présentée par lui. Cf. Haller, II, 244. L'instruction commence. Mais l'évêque de Würzbourg, juge subdélégué par le concile, prend des mesures contre le clergé de Trèves : le 31, Nicolas pénètre dans le réfectoire des frères Prêcheurs, pour élever une protestation. Cf. Haller, II, 259. Le 18 août 1433, il apprend qu'il est question de délier de leur serment de fidélité les partisans d'Ulric. Accompagné du doyen de Wesel, il court avertir la députation *pro communibus* du scandale qui éclatera si on réalise ce projet sans avoir entendu la partie menacée. Le lendemain, l'assemblée charge l'évêque de Constance d'examiner la requête et d'en référer. Cf. Haller, II, 467-468. Le 5 novembre, Nicolas revient à la charge, flanqué de quelques nobles et d'autres laïcs du diocèse de Trèves. *Ibid.*, 515.

Cependant, les deux prétendants avaient été cités à comparaître devant le concile. Le matin du 4 février 1434, Raban se rendit à la cathédrale où se tenait l'assemblée générale, et accusa de contumace la partie non comparante. Nicolas de Cues demanda à être entendu. L'après-midi, on lui donna satisfaction, et, associé à plusieurs nobles et autres citoyens du diocèse de Trèves, il réclama pour Ulric un sauf-conduit. Moyennant cette condition, dit-il, l'élu était prêt à venir en personne. Sur quoi, on décida que les députations délibéreraient. Cf. Haller, III, 19-20. Raban revint à la charge, tandis que le doyen de Saint-Paul hors les murs de Trèves, parlant au nom du clergé et des citoyens de la ville, proclamait son adhésion à l'évêque nommé, et que l'Official de Bâle se joignait à eux pour demander qu'Ulric fût déclaré contumace. Nicolas réussit encore à conjurer l'orage parce que, disait-il, il n'était pas constant que les citations eussent été faites ; et il réclama de nouveau pour Ulric un sauf-conduit, en promettant expressément qu'il viendrait. Il obtint gain de cause le 12 février. On accorda le sauf-conduit, en laissant quinze jours à Ulric pour faire le voyage et en l'autorisant à demeurer dix jours à Bâle. *Op. cit.*, 24.

(1) Lorsque l'official du concile eût appelé les parties, Symon de Theramo fit un long exposé de l'affaire et conclut à la reconnaissance de Raban. Ulric, prenant son texte dans l'évangile du jour (lundi de la Passion), compara les pères du concile au Christ, vers qui vont ceux qui ont soif de paix, et les pria d'écouter celui qui parlerait en son nom comme au nom de la bourgeoisie et du clergé de Trèves : Nicolas de Cues. Cf. Jean de Ségovie, II, p. 623 ; et Haller, III, 46.

aussi du concile, auquel il importe d'appuyer les conciles antérieurs, lesquels proscrivent les abus de pouvoirs des pontifes romains (1)».

Comment douter que les circonstances qui ont amené Cusa à prononcer de telles paroles n'aient réagi profondément sur ses idées? Il est permis de voir dans le cas spécial de l'archevêché de Trèves, le thème principal de ses réflexions sur l'autorité pontificale en matière administrative; et dans les sympathies qui lui firent embrasser le parti d'Ulric de Manderscheid, une des causes qui exaspérèrent en lui, pendant quelques années, le sentiment de l'indépendance vis-à-vis du pape. Sans doute, il ne conservait qu'un souvenir pénible de ses premières relations avec la curie, tandis que le concile avait flatté son amour-propre en lui offrant, dès le jour de son incorporation, de faire partie de l'importante députation de la Foi (2) ; sans doute aussi, avec nombre de ses contemporains que les lenteurs de Rome avaient découragés, attendait-il du concile une prompte réalisation de la réforme et la solution pacifique des problèmes soulevés par l'hérésie hussite et le schisme oriental ; mais s'il n'imita pas, dans sa fidélité à Eugène, le vieux cardinal Orsini, qui, cependant, avait présidé la session du concile de Constance où avait été promulguée la constitution *Frequens* ; si du moins il ne se contenta pas de suivre son maître, Cesarini, dans une opposition toujours modérée ; si son attachement aux idées conciliaires fut à la fois plus hardi et plus véhément ; s'il éprouva le besoin, non seulement de ne pas contrarier, mais de flatter l'assemblée de Bâle, n'est-ce pas aussi et surtout parce qu'il comptait sur le concile pour obtenir gain de cause dans le retentissant procès de l'archevêché de Trèves ?

Le *De concordantia catholica* a été composé, en grande partie, à Coblentz, alors que l'affaire était en cours. Peut-être cette œuvre si curieuse, dont les historiens avouent n'avoir pas bien saisi jusqu'ici le sens et la portée, ne devait-elle être, primitivement, dans la pensée de son auteur, qu'un plaidoyer indirect en faveur d'Ulric. Le fait est qu'on y trouve posés en thèse les principes sur lesquels s'appuie le discours du 15 mars, et qu'à chaque page y apparaît, comme dans ce même discours, le souci de ménager les susceptibilités des pères. La coïncidence est d'autant plus remarquable que l'attitude de l'avocat d'Ulric à l'égard du pape se modifiera précisément à l'époque où le concile rendra un jugement défavorable à son client. Suivons du reste les événements et voyons-le à l'œuvre.

C'est après le 11 octobre de l'année 1433 (3) que fut achevé le *De concordantia catholica*. Déjà, le 16 février, la députation de la Foi ayant décidé d'accuser le pape de contumace, Nicolas avait donné lecture

(1) Ce discours est résumé par Jean de Ségovie, II, 323-324.

(2) 29 février 1432. Cf. Haller, II, 46 ; Jean de Ségovie, II, p. 128.

(3) Date de l'arrivée de l'empereur Sigismond à Bâle.

d'un mémoire sur la procédure à suivre (1). Survint la bulle du 1er août, par laquelle Eugène IV se déclarait prêt à reconnaître l'œcuménicité du concile de Bâle depuis ses débuts, à condition que les décrets portés contre l'autorité du saint-siège fussent annulés (2). Les rapporteurs de la députation de la Foi, chargés d'étudier ce document, et parmi eux Cusa (3), rendirent un avis défavorable, en conséquence duquel le concile prépara un décret de suspense contre Eugène. Celui-ci céda (4). Mais alors surgit la fameuse question de la présidence. Cette fois encore, Nicolas se posa en adversaire du pape : non content d'écrire et de faire circuler un opuscule contre la prééminence des délégués pontificaux (5), il alla jusqu'à donner, en pleine séance, la réplique à Cesarini, et sut rallier à sa thèse la majeure partie des députés.

On était alors au 20 février 1434. Notre avocat, plein de verve et d'entrain, mêlait, dans son discours, la plaisanterie à l'érudition (6). Ce n'était plus le temps où il se laissait émouvoir par les critiques auxquelles était en butte l'assemblée de Bâle, le temps où l'évêque de Pavie pouvait lui reprocher sa « tiédeur craintive » et son « retard à s'occuper sérieusement du concile » ; il semblait, au contraire, se piquer d'audace et vouloir désormais résister en face au pontife romain, comme ce Jean Cervantès, cardinal de Saint-Pierre-ès-liens, que son ami Pizolpassus avait proposé naguère à son admiration (7). Choyé, admiré par l'assemblée, qu'il se flattait d'avoir servie en écartant de la présidence les délégués pontificaux (8), il comptait bien triompher aussi dans le procès de Trèves.

(1) Haller, II, 350.

(2) Bulle *Dudum sacrum*. Mansi, t. XXIX, col. 574.

(3) Haller, II, 504. Les autres étaient l'évêque d'Urbin, Jourdain Morin, et l'archidiacre de Metz. Les autres députations avaient désigné aussi chacune quatre députés. Tous se réunirent le 14 octobre.

(4) Bulle du 15 décembre 1433. Mansi, t. XXIX, col 78 sq.

(5) Publié, mais d'une manière très défectueuse, par Düx, I, p. 475-483, sous le titre *De autoritate præsidendi in concilio generali*.

(6) Jean de Ségovie raconte comment, dès les premiers mots, Nicolas sut attirer l'attention. Un jour de Noël, dit l'orateur, certain archevêque de Mayence entonna *Matines* sur un ton si élevé que ceux qui voulurent répondre pensèrent s'étrangler. Son fou le giffla en disant : « Si ceux-ci s'étranglent, c'est votre faute ; c'est parce que vous avez entonné si haut ». Ainsi, continua Nicolas, se tournant vers Cesarini, si la question a pris une telle ampleur, c'est parce que, dès le premier jour, vous l'avez abordée d'un point de vue si élevé ; puis, déposant sur la table un énorme volume : « le cardinal, dit-il, a apporté à l'appui de ses affirmations un vieux livre comparable au Talmud des Hébreux ; j'apporte, moi, un livre encore plus vieux, qui ressemble à l'Alcoran des Sarrasins. » Cf. Jean de Ségovie, II, p. 612-613.

(7) Lettre de François Pizolpassus, évêque de Pavie, à Nicolas de Cues, Bâle, 17 décembre 1432, publiée par Sabbadini, *N. d. C.*, p. 9-14.

(8) On sait que la commission décida de n'admettre que Cesarini et Albergati et de ne point les admettre en vertu de leurs bulles. N. Valois, *Le pape et le concile*, I, 321 et s.

Mais dès l'ouverture des débats publics, il put comprendre que sa cause était perdue. Il avait plaidé le 15 mars. L'avocat de Raban, Gaspard de Pérouse, lui donna la réplique le surlendemain ; puis, tandis que Jacques de Sierck déclarait renoncer à défendre ses propres intérêts, Raban se soumit à la décision qu'allaient rendre les pères. On lut la lettre par laquelle Martin V ordonnait à Ulric de céder la place à Raban, et celle d'Eugène IV, appuyant la précédente par un appel au bras séculier. Etienne de Novare, au nom d'Ulric, protesta que le pape avait été mal informé ; mais déjà certaine bulle émanée du concile faisait pressentir de la part de celui-ci un jugement favorable à Raban. Nicolas de Cues, tout en présentant à l'assemblée sa propre soumission et celle du doyen de Wesel, protesta néanmoins qu'Ulric et les nobles, ses partisans, ne pouvaient s'en remettre à décision du concile, parce qu'ils avaient juré d'observer certains privilèges impériaux accordés au diocèse de Trèves. Cet appel indirect à l'Empereur devait rester sans écho : le 15 mai, le concile déclara que la translation de Raban de Helmstadt avait été canonique et qu'il était le véritable archevêque de Trèves (1).

Nicolas ne pouvait plus que chercher à gagner du temps par un appel, tandis qu'Ulric refusait de se laisser déposséder. C'est pour cela surtout qu'il demeura quelques mois encore à Bâle (2) ; mais déjà son cœur n'était plus avec le concile : blessé dans son amour-propre, il était bien près de perdre confiance en cette assemblée qui, après avoir applaudi à ses thèses anti-pontificales, l'abandonnait sur le terrain des résistances pratiques à l'autorité du saint-siège. Son changement d'attitude à l'égard d'Eugène IV était dès lors à prévoir. Il y a du vrai, croyons-nous, dans la fameuse allusion de Grégoire Heimburg qui restait jusqu'ici une énigme : ce n'est pas dans la cléricature, mais dans le parti pontifical que le dépit jeta Nicolas ; et le procès qui fut la cause initiale de ce revirement, c'est à Bâle, non à Mayence, qu'il fut plaidé et perdu.

L'avocat malheureux passa l'année 1435 dans la prévôté de Münster-Meinfeld à laquelle il venait d'être élu, et s'employa à obtenir pour Ulric une situation honorable (3). C'est là qu'il reçut les lettres par lesquelles Ambroise Traversari, dont l'habile diplomatie venait de gagner

(1) Haller, *op. cit.*, III, 46-47 ; 56-57 ; 74-75 ; 99. La sentence a été publiée par Hontheim, *Hist. Trev. Dipl.*, II, p. 377.

(2) Jean de Ségovie, p. 842.

(3) On lit au f° 1 du ms. intitulé *Jura et proventus praepositi Monasterii Meinfeldensis*, conservé aux arch. de l'État à Coblentz, ms. A VII, 1, n. 99 : « Sciendum quod ego N. de Kœsa, decret. d^r, anno prenominato 1435, decanus et canonicus S. Florini Confluen., ad prepositúram Monasteriensem electus et per rev. patrem d. Julianum card., apost. sedis per Germaniam legatum, presidentem in sacro Basiliensi concilio, ac per ipsum universale concilium et sanctissimum patrem Eug. papam IV confirmatus, non interfui illi judicio praescripto... » Absent du concile, le 21 février 1435, Nicolas l'est encore le 16 décembre. Haller, III 319, 593.



rapidement à Eugène IV « la plupart des prélats » alors présents à Bâle, essayait de l'attirer lui aussi vers la cause du pape. Le moment était bien choisi et l'entreprise facilitée par un zèle commun d'humanistes, déjà Pizolpassus avait perdu toute animosité contre Eugène, Capranica était rentré en grâce auprès du pape, Cesarini commençait à être ébranlé : le général des Camaldules put bientôt se féliciter de s'être concilié, dans la personne de Nicolas de Cues, une amitié pleine de promesses (1).

Ceci se passait au mois d'octobre. En décembre, Nicolas assista aux diètes tenues à Saint-Gowar par les archevêques de Mayence et de Cologne et l'évêque de Worms, dont Ulric et Raban avaient accepté l'arbitrage (2); il fut l'un des neufs consulteurs, choisis d'un commun accord, qui se réunirent à Coblentz, le 1er janvier 1436, pour proposer la solution qu'un vote des trois évêques devait rendre définitive (3); et il eut la joie de voir Ulric obtenir, à défaut de l'évêché de Trèves, une rente de 2.000 florins d'or sur la mense épiscopale et l'usufruit du château de Stolzenfels (4). Rentré à Bâle pour communiquer aux pères l'heureuse solution du conflit, il en obtint aussitôt le « placet » (5); mais le changement de ses dispositions intimes ne tarda pas à se manifester avec un certain éclat : élu aux délicates fonctions de juge pour la commission de la Foi, le 2 mars 1436, il s'y déroba, refusant ainsi par

(1) Traversari, qui venait, pendant un voyage d'inspection des monastères d'Italie (1432-1434), d'entreprendre une recherche systématique des manuscrits anciens (Sabbadini, *Scoperte*, p. 208 s.), arriva à Bâle le 20 août 1435. Cf. Haller, I, 133 sq. Une note des *Mandata Cameralia* du 23 octobre1435, f° 83, prouve qu'il y avait été envoyé par Eugène IV. Dès le 23 septembre, il écrit au pape qu'il s'est concilié la plupart des prélats. Cf. *Epistulae*, éd. Mehus, t. II, col. 33. C'est le 24 octobre que, dans une lettre à l'évêque de Cervia, il dit de Nicolas de Cues : « Multum studiis nostris conferre potest ejus, quam huc mihi comparavi, familiaritas. » *Op. cit.*, t. III, col. 48.

(2) Les lettres d'Ulric et de Raban aux trois évêques ont été publiées dans Würdtwein, *Nova subs. dipl.*, t. II, p. 4 et 16. Les diètes se tinrent les 7, 17 et 24 décembre. Le ms. intitulé : « Jura et proventus praepositi Monasterii Meinfeldensis », cité plus haut, porte au f° 1 la mention suivante : « Non interfui illi iudicio prescripto personaliter, propter dietam que celebrabatur in sancto gowaro pro pace Ecclesie Trevir. inter duos contendentes, scilicet d. Rabanum... et Ulricum...»

(3) Lettres citées dans Würdtwein, *l. c.*, où l'on trouve les noms des neuf consulteurs.

(4) Le 24 décembre, les évêques nommèrent administrateur au temporel de l'évêché, Guillaume de Wiede. Cf. actes, dans Würdtwein, *op. cit.*, p. 29, 36 et suivantes. Le 7 février 1436, ils firent connaître leur jugement arbitral. Cf. texte, dans Würdtwein, p. 52 s. Le 3 mars, ils reçurent du pape une lettre les autorisant à prononcer le jugement déliant Raban du lien qui l'attachait à l'Église de Spire, et promettant absolution pour Ulric et ses partisans. Cf. texte dans Würdtwein, p. 65. Le 31 mars, ils signifièrent l'engagement de la part de Raban et du chapitre de verser fidèlement la rente promise. Cf. texte, *op. cit.*, p. 64 s. — L'absolution ne fut donnée à Ulric que par bulle du 27 septembre 1438. Cf. *Archivio di Stato*, de Rome, Annates, 1438-1442, f° 321.

(5) Jean de Ségovie, p. 842.

avance de s'associer aux nouvelles mesures que le concile se préparait à prendre contre le pape (1). La question du retour de l'Église grecque à l'unité catholique allait achever bientôt de le détacher d'une assemblée qui se revèlerait impuissante à la faire aboutir.

L'initiative des démarches à Constantinople en vue de la réunion d'un synode gréco-latin avait appartenu à Eugène IV, et dès 1431 les noms de Rome, d'Ancône et de Bologne avaient été prononcés (2). Maintenant qu'un concile siégeait à Bâle, n'était-ce pas à lui à se mettre en rapports avec les Grecs? La majorité des pères, heureux de saisir l'occasion de dépouiller le pape d'une des ses dernières prérogatives, le pensa. Malgré l'opposition de son président Cesarini, l'assemblée, conduite par Louis Aleman, dont l'ascendant sur elle allait croissant, publia une bulle d'indulgences en faveur des fidèles qui contribueraient, par leurs aumônes, à couvrir les frais de voyage et de séjour des délégués orientaux ; puis elle voulut procéder à la désignation de la ville où se tiendrait le concile d'union (3).

Le patriarche et l'empereur de Constantinople, qui ne se souciaient guère de mettre fin à un schisme pour en ouvrir un autre, demandèrent à Jean de Raguse que l'on choisît une ville maritime, à la convenance du pape (4). Les pères ne tinrent aucun compte de leur désir. Au nom de la nation germanique, Nicolas de Cues proposa que, « pour le bien de la paix », on différât du moins la solution (5). Seuls, l'évêque de Burgos, pour l'Espagne, celui de Tivoli, pour l'Italie, et Cesarini s'associèrent à son vœu. Le jour du scrutin final, laissant les partisans d'Avignon, de Bâle ou de Florence se débattre en leur mesquine querelle, Nicolas vota « pour tout lieu qui conviendrait au pape et aux Grecs » (6). Avignon l'emporta. Cesarini refusa de proclamer le vote, Eugène IV ne voulut pas le ratifier, Jean Disypato et Emmanuel Tracagnoti, députés à Bâle, confirmèrent l'intention des Grecs de ne se réunir qu'en présence du pape (7).

(1) Le 9, Jean de Lieser (de Lysura), procureur de l'archevêque de Mayence, fut désigné à l'unanimité pour le remplacer. Cf. Haller, IV, 71, 74, 76.

(2) Cecconi, *op. cit.*, 60. Jean de Ségovie, l. V, ch. 5.

(3) La bulle est datée du 14 avril 1436. Cf. Jean de Ségovie, l. X, ch. 2-6 ; Haller, IV, 101-109 ; Pérouse, *Louis Aleman*, p. 192-193.

(4) Jean de Raguse avait été délégué par le concile à Constantinople. La relation qu'il fit de sa mission, le 28 janvier 1438, a été publiée dans *Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti*, t. III, Vindobonae, 1886, p. 34-50 ; et dans Cecconi, docum. CLXXVIII.

(5) 19 novembre 1436. Cf. Haller, IV, 338.

(6) 5 décembre. Cf. Haller, IV, 351.

(7) Avignon réunit 242 voix sur 355. Le résultat fut proclamé par Louis Aleman, jouant pour la première fois le rôle de président. Cf. Pérouse, *op. cit.*, p. 219-223.

Une lueur d'espoir parut bientôt, un mois s'étant passé sans qu'Avignon eût satisfait aux conditions prescrites par les pères ; mais les amis d'Aleman s'opposèrent à tout prix au choix d'une autre ville. La rupture entre les deux fractions de l'assemblée était dès lors inévitable. Au milieu du tumulte, dominant un débordement d'injures « telles qu'on n'en entend pas dans les tavernes », Cervantès déclara que, la majorité manquant à son devoir, il appartenait à la minorité d'y suppléer (1). En conséquence, le 7 mai 1437, tandis que Louis Aleman donnait lecture d'un décret convoquant Grecs et Latins à Bâle, à Avignon ou dans une ville de Savoie, Cesarini en lisait un autre, les invitant à se rendre à Florence, à Udine ou dans toute autre ville qu'il plairait aux Grecs et au pape de désigner (2). Trois orateurs de la minorité : Pierre de Versailles, évêque de Digne, Antoine Martinez de Chaves, évêque d'Oporto, et Nicolas de Cues quittèrent Bâle le 20, emportant un exemplaire du « petit décret », dûment authentiqué par signatures de notaires du concile, ainsi que des lettres de Cesarini à l'empereur et au patriarche de Constantinople (3) ; puis, leur mission approuvée par Eugène IV, à Bologne (4), et reconnue au nom des Grecs par Jean Disypato (5), ils s'embarquèrent à Venise, sur les galères pontificales, avec les nonces apostoliques : Marc Condolmario, neveu du pape, archevêque de Moutiers en Tarentaise, et l'évêque de Koron, Christophe Garatoni (6).

Il avait été convenu que, durant l'absence de Jean Paléologue, 300 arbalétriers Crétois garderaient sa capitale (7). Nicolas de Cues et l'évêque de Tarentaise débarquèrent à Candie pour équiper cette troupe, tandis que les évêques de Koron, de Digne et d'Oporto poursuivaient leur course vers la capitale du Levant. Lorsqu'ils arrivèrent à leur tour devant la Corne d'Or, avec les deux grosses galères chargées

(1) Jean de Ségovie, l. XI, ch. 2 et 4. Pérouse, p. 223-226.

(2) Jean de Ségovie, l. XI, ch. 8 et 9.

(3) Un exemplaire du « petit décret » fut scellé du sceau du concile, à l'insu de Cesarini, mais par ses serviteurs, dans la nuit du 13 au 14 juin. Le courrier qui l'emportait fut intercepté le 17. Sur cette fraude, voir Noël Valois, *La crise religieuse du XVe siècle*, t. II, p. 62 et suiv.

(4) Bulle du 15 juillet publiée dans Raynaldi, *Ann. eccles.*, ad an. 1437, n° 12 ; Cecconi, document CCCXC ; Mansi, supplem. au t. XXXI, col. 1380.

(5) 17 juillet. Raynaldi, *op. cit.*, n° 13 ; Cecconi, docum. C L. Disypato déclarait, au nom de l'empereur et du patriarche, reconnaître le concile de Bâle dans les présidents nommés par le pape et dans les évêques qui leur étaient unis. Ils promettaient, en conséquence, que les pères orientaux s'embarqueraient avec les ambassadeurs du pape et du concile, dans le mois qui suivrait l'arrivée de ceux-ci à Constantinople. Nicolas de Cues eut la joie de signer comme témoin l'acte par lequel le pape acceptait cette déclaration. Cf. Raynaldi, *l. c.* ; Cecconi, docum. CLI ; Mansi, vol. cit., col. 1383.

(6) Cecconi, docum. CXL et CXLVII ; Mansi, vol. cit., col. 1377 s. et 1381. Le départ eut lieu vers le milieu du mois d'août.

(7) Mansi, vol. cit., col. 1370 s.

de Crétois que commandait Constantin, frère de l'empereur, ils purent voir déjà, en cours d'armement, les vaisseaux qui devaient transporter en Occident Jean Paléologue et le vieux patriarche Joseph (1).

Mais voici qu'arrivait, après de longs retards, la flotte de Nicod de Menthon, portant les ambassadeurs de la majorité du concile (2). Les galiotes pontificales firent mine de vouloir s'opposer au débarquement. Tout serait-il remis en cause, et les Orientaux allaient-ils être les témoins scandalisés des dissensions latines? L'empereur prit le parti le plus habile : une réception magnifique sauva les apparences ; les navires des Bâlois défilèrent en grande pompe devant son palais et abordèrent au son des fanfares ; les délégués de la minorité eux-mêmes vinrent au-devant de l'ambassade rivale ; mais les préparatifs de départ des Grecs ne s'en poursuivirent pas moins. En vain les évêques de Viseu et de Lausanne déclarent-ils avoir reçu ordre de se rembarquer plutôt que de consentir à ce que le choix d'Avignon ou de la Savoie soit contesté; en vain avertissent-ils Paléologue que, s'il prend place sur les galères pontificales, il trouvera à son arrivée Eugène IV déposé ou mis dans l'impossibilité de tenir un concile en Italie ; en vain exhibent-ils une bulle où « les prétendus délégués de Bâle » qui les ont précédés sont dénoncés comme prévaricateurs (3) : leur intransigeance même nuit à la cause qu'elle voudrait servir. L'empereur reste inflexible, le patriarche refuse de les entendre. L'évêque de Digne et Nicolas de Cues achèvent de vaincre les dernières hésitations qui pourraient retenir les Levantins. Jean Paléologue n'est plus loin de croire ce qu'affirme avec force Nicolas : « Jamais le siège apostolique, qui comprend le pape et le collège des cardinaux, n'a erré dans la foi ; jamais il n'errera, parce qu'il est la pierre sur laquelle a été fondée l'Église (4) ». Les délégués de la majorité du concile, partout éconduits, reçurent finalement leur congé.

Depuis un mois, les navires de Nicod avaient repris la mer quand, le 27 novembre 1437, au coucher du soleil, la flotte pontificale grossie des trirèmes grecques, mit à la voile. Elle emportait, outre le patriarche œcuménique et l'empereur d'Orient, toute une suite de prélats et de

(1) Voir le récit de l'expédition dans le rapport présenté au pape, le 1er mars 1438, par l'évêque de Digne. Cecconi, docum. CLXXXVIII.

(2) Les ambassadeurs de la majorité étaient les évêques de Viseu et de Lausanne. Le départ de Nicod de Menton avait été retardé par la lenteur d'Aleman à lui verser les sommes convenues, par la débauche des archers qu'il devait amener en Orient, par la prise d'une de ses galères par un pirate catalan. Il n'arriva en vue de Constantinople que le 4 octobre. Cf. Mugnier, *L'expédition du concile de Bâle*, p. 338-341.

(3) Rapport de Jean de Raguse au concile de Bâle, le 28 janvier 1438, cité plus haut, p. 60, n. 4, et Jean de Ségovie, l. XII, ch. 3 à 5.

(4) Lettre de Nicolas de Cues. Bibl. de l'Université d'Utrecht, cod. 373, f°s 159-160.

savants désireux, selon l'expression de l'évêque de Digne, de voir se réaliser le testament du Christ, par l'amour mutuel de ses disciples (1). Il y avait là, le savant moine Bessarion, archevêque de Nicée, Marc Eugenicus, archevêque d'Ephèse, les évêques de Nicomédie et de Trébizonde, les représentants des patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, le grand ecclésiarque Syropolos, futur historien du concile. Rien n'avait été épargné pour rehausser l'éclat de l'expédition : les vases sacrés avaient été fondus, les pierres précieuses enlevées jusque sur les autels.

La traversée fut longue et pénible ; mais quelle compensation pour les voyageurs harassés, lorsqu'à Saint-Nicolas du Lido, le 8 février 1438, ils virent arriver au-devant d'eux, sur le Bucentaure suivi de douze galères éblouissantes de dorures et d'une nuée de gondoles, le Sénat vénitien et le doge lui-même, dans leurs habits de soie pourpre d'une splendeur toute orientale. A peine eurent-ils abordé près de la place Saint-Marc, tandis que les salves d'artillerie, couvrant l'éclat des trompettes, mêlaient leur fracas au tintement des cloches, que Nicolas de Cues et l'évêque de Digne s'arrachèrent à la féerique réception, pour courir à Ferrare rendre compte au pape du succès de leur mission (2).

Le 9 avril, s'ouvrit le concile d'union. 120 évêques, grecs et latins, étaient réunis dans la cathédrale Saint-Georges, devant Eugène entonnant le *Benedictus*. Un même vaisseau abritait les deux rameaux de la famille chrétienne, dont l'unité allait se sceller bientôt à Florence, au milieu de la joie universelle! Nicolas était présent à ce spectacle et se disposait à prendre part aux délibérations de l'assemblée (3), lorsque le pape fit appel à son concours, pour travailler à lui gagner l'appui de la nation allemande.

On a beaucoup écrit sur le changement d'attitude de Cusa à l'égard du concile de Bâle. Voigt, non sans amertume, insinue qu'il se laissa conduire exclusivement par le mobile de l'intérêt (4). Plus juste que son historien, Aeneas Sylvius, encore attaché au concile, rend hommage à la noblesse de caractère de celui qu'il considère comme ayant « tourné au schisme » et n'élève pas le moindre soupçon contre sa bonne foi. Ce n'est pas le pape, en effet, qui envoya Nicolas à Constantinople en récompense de sa défection, mais bien la minorité du concile : les documents le prouvent ; et à plusieurs reprises Nicolas lui-même a affirmé, sans être jamais contredit, qu'il fit le voyage d'Orient sur l'ordre du

(1) Rapport cité. Voir aussi, sur l'éclat que surent donner les Grecs à l'expédition : Rocholl, *Bessarion*, p. 40-41.

(2) Voir le récit que fait de cette réception P. Alb. Guglielmotti, *Storia della marina Pontificia*, t. II, Roma, 1886, p. 149.

(3) Ceci ressort d'une lettre de Cesarini à Ambroise Traversari, datée de Ferrare, le 17 octobre 1438. Publiée dans *Ambrosii Traversari Epistulae*, col. 976.

(4) *Aenea Silvio*, t. I, p. 131 et 205.

cardinal de Saint-Pierre (1). La vérité est que son départ pour l'Italie ne signifiait pas encore une rupture complète avec Bâle : il laissait, en proie aux passions et à la violence, une assemblée où l'on n'avait plus que faire de sa science et de sa calme raison ; mais il ne lui paraissait pas encore impossible que la minorité, la *sanior pars*, à laquelle il adhérait, s'accrût assez pour devenir prépondérante, et il pouvait espérer que Cesarini, comme celui-ci l'espérait lui-même, réussirait à ramener les pères vers la seule voie qu'il croyait compatible avec la vie de l'Église : celle de l'union au pape.

Depuis lors pourtant, le concile était entré en révolte ouverte contre Rome. Malgré les efforts de l'empereur Sigismond, Eugène IV avait été successivement cité à comparaître, déclaré contumace, suspendu de ses fonctions administratives et menacé de déposition (2). Impuissant, Cesarini avait abandonné à elle-même l'assemblée qui, de plus en plus, devant l'immense espoir soulevé par le succès du pape en Orient, faisait figure de schisme (3) ; et Eugène, après l'avoir transférée à Ferrare, venait de la frapper de peines canoniques en lui donnant 30 jours pour se dissoudre (4). La colère des révoltés s'était tournée alors contre les ambassadeurs de la minorité, qui avaient déjoué leurs projets : le procès de Nicolas de Cues avait été intenté, ses revenus dilapidés, ses biens livrés au pillage (5) ; ainsi, le concile avait achevé lui-même la rupture, en reniant celui qui, par ses théories audacieuses, l'avait si longtemps défendu, mais que son invincible attachement à « l'unité catholique » venait de rapprocher du pape.

Cusa est entré désormais dans la voie qu'il ne quittera plus. Il ne changera guère ses conceptions premières, dans ce qu'elles ont de purement spéculatif : il en oubliera seulement une partie, celle qui reflète le plus clairement l'influence des circonstances, celle qui contient ce qu'ont de plus excessif les concessions aux idées démocratiques auxquelles l'ont incliné à la fois l'intérêt d'Ulric de Manderscheid et une sin-

(1) Par exemple, à la diète de Mayence, le 29 mars 1441. Cf. *Cod. laurent.* XVI, 11, f° 191.

(2) Ces actes sont du 31 juillet, du 1er octobre, du 12 octobre. De son côté, le pape, sommé de comparaître, avait menacé de transférer le concile à Ferrare, pour le cas où il persisterait dans sa révolte (bulle *Doctoris Gentium*, du 18 septembre), puis, le 2 janvier 1438, avait réalisé cette translation. Cf. Cecconi docum. CLXIII, CLXV, CLXXI ; Jean de Ségovie, l. XII, ch. 12.

(3) 9 janvier 1438. Cf. Jean de Ségovie, l. XIII, ch. 4.

(4) Décret du 15 février 1438. Cecconi, docum. CLXXXII ; N. Valois, II, 123. Le cardinal Albergati avait ouvert le concile de Ferrare le 8 janvier.

(5) Le procès contre les trois délégués de la minorité à Constantinople commença le 8 mars 1438. Eugène IV et le concile de Ferrare prirent la défense de Nicolas, en déclarant nulle et sans effet la procédure intentée contre lui par une assemblée sans juridiction (bulle du 21 décembre 1438. *Reg. vatic.* 375, f°s 40-41).

cère confiance dans les destinées du concile. L'autre partie, celle que lui a inspirée sa réelle vénération pour « la chaire de Pierre » et qui se traduit, dans le *De concordantia catholica*, par les formules les plus orthodoxes, il la maintiendra et la développera selon les besoins de la mission que lui a confiée Eugène. Jamais, sans doute, il n'arrivera à la pleine lumière doctrinale, à la parfaite cohésion des principes ; jamais il ne séparera nettement dans sa pensée, le pape du collège des cardinaux, pour lui reconnaître l'autorité que lui attribuent aujourd'hui les catholiques; mais l'idée fondamentale de l'unité de l'Église, corps du Christ, sous un même chef, le successeur de Pierre, suffira pour le guider dans le vrai sens de la tradition chrétienne.

La volte-face de Nicolas s'explique donc moins par le dedans que par le dehors : elle implique de sa part, moins un changement de théorie qu'une modification de jugement pratique. Dans l'exposé de ses idées sur l'organisation du gouvernement de l'Église, il avait cherché un compromis entre la forme parlementaire et la forme monarchique, mais un excès de confiance dans l'assemblée à laquelle il s'adressait lui avait fait mettre fortement l'accent sur le pouvoir des conciles ; quand, après le procès de Trèves, l'agitation et les graves dissensions de la même assemblée l'eurent détourné d'elle, il fut naturellement porté à mettre l'accent sur le pouvoir des papes ; mais la raison dernière de son changement d'attitude, il faut la chercher dans ses réponses successives à cette question de fait : l'assemblée de Bâle est-elle un véritable concile, l'Esprit saint est-il avec elle? Il en a douté au début, à cause des discussions dont elle était le théâtre et l'objet; il l'a cru plus tard quand, l'apaisement s'étant fait, elle s'est mise à l'œuvre sur un programme qu'il approuvait ; il en a douté de nouveau, et de plus en plus, pour les raisons que nous avons dites. Les excès inouïs auxquels se laisseront aller les Bâlois, fauteurs d'un nouveau schisme, et le merveilleux succès du concile de Florence, présidé par le pape, achèveront de lui prouver qu'il ne s'est pas trompé.

CHAPITRE V

L' « Hercule des Eugéniens »

Lorsque Cesarini, décidément impuissant à conduire désormais les débats, eut à son tour quitté Bâle pour se rallier à la cause d'Eugène IV, aucune voix ne s'éleva plus en faveur de la conciliation, parmi des pères qui s'obstinaient à tirer des décrets de Constance, avec une froide logique, les plus rigoureuses conséquences. Entre le concile de Bâle et celui de Ferrare, qui se condamnaient mutuellement, le duc Etienne de Bavière, Philippe le Bon, duc de Bourgogne, René d'Anjou, roi de Naples, n'hésitèrent pas longtemps : quelle que fut la pureté d'intention des Bâlois, quelque habileté que pourrait déployer leur pieux président, Louis Aleman, il était clair désormais qu'entre eux et le pape, la lutte était inégale et que, tôt ou tard, la vie achèverait de se retirer de ce membre, volontairement séparé de son chef, qui s'appellerait dorénavant le «conciliabule» de Bâle. Nul roi, nul prince ne se trouva, qui approuvât le procès engagé par les pères contre le pape, pas même le duc de Milan et le roi d'Aragon en qui, jusque là, ils avaient trouvé le plus constant appui; le procès, néanmoins, allait se poursuivre et aboutir: la chrétienté étonnée allait voir renaître un antipape, grâce à l'inconsciente complicité du parti de la neutralité.

Nous n'avons pas à raconter ici comment Charles VII, soutenu par l'assemblée du clergé de France, réunie à Bourges en 1438, et désireux de ménager à la fois l'autorité de « l'Église », c'est-à-dire du concile, et l'honneur du saint-siège, tenta de se poser en médiateur. En Allemagne, où l'empereur Sigismond eût sans doute pris prétexte du décret de suspense rendu contre Eugène, pour rompre avec les Bâlois et patronner la réconciliation gréco-latine sous l'action du pontife romain, les princes Électeurs, réunis à Francfort, le 17 mars de la même année, déclarèrent solennellement qu'ils entendaient rester neutres entre les partis. Leur ambition était de devenir eux-mêmes, avec le roi des Romains qu'ils allaient nommer, les arbitres de la paix religieuse. Pendant dix ans, Rome d'un côté, Bâle de l'autre, vont travailler à faire cesser chacune à son profit la neutralité allemande. Pendant dix ans, Nicolas de Cues jouera un

rôle important dans cette lutte d'influence qui se poursuivra dans son pays, avec des alternatives diverses, jusqu'au triomphe de la papauté.

A côté d'Albergati, l'austère cardinal de Bologne, habitué de longue date à déployer dans les ambassades une habileté qui n'a d'égale que sa droiture, et de son aimable secrétaire, toujours prévenant, toujours gai, l'humaniste Thomas Parentucelli ; à côté du noble espagnol, Jean de Carvajal, ce diplomate-né, dont l'action s'appuie comme sur le roc, sur la notion la plus stricte du devoir et le plus entier dévouement au vicaire de Jésus-Christ ; à côté de Jean de Torquemada, le savant dialecticien thomiste qui mérita, de la part d'Eugène IV, le titre de « Défenseur de la foi », il fera belle figure dans les diètes où les princes convoqueront les nonces du pape et ceux du concile. Usant de toutes les ressources d'une éloquence tour à tour froide et vibrante, enjouée et fougueuse, toujours souple et habile, il saura tenir tête aux plus fameux représentants des Bâlois, les Tudeschi, les Courcelles, les Ségovie, et jusqu'à Louis Aleman lui-même. Mais plus encore peut-être que dans la solennité des diètes, son action incessante et discrète se fera sentir dans les intervalles qui les sépareront. Tandis que les autres délégués d'Eugène se succèderont par intermittence, Nicolas de Cues, lui, assurera la permanence de l'influence pontificale en Allemagne ; il sera véritablement, pendant ces années troublées, le plus ferme appui de la papauté dans l'Empire, « l'Hercule des Eugéniens » (1).

La tâche qu'il avait à remplir n'était pas facile. Si les princes, espérant la translation du concile dans une ville de leur pays, firent d'abord suspendre la procédure ouverte contre Eugène, leur tendance n'en était pas moins « plutôt hostile que favorable à la papauté » (2). On le vit bien, au mois d'octobre 1438, lorsqu'ils se portèrent avec un empressement significatif au devant du patriarche d'Aquilée, chef de la légation bâloise à la diète de Nuremberg. Mais le prestige des Conciliaires ne tarda pas à subir une première éclipse : quand il fut question d'une nouvelle assemblée où seraient réunis les pères de Bâle et ceux de Ferrare, ils élevèrent des protestations, tergiversèrent et finalement déclarèrent

(1) La déclaration de neutralité du 17 mars a été publiée dans Birk. *Monumenta*, III, 190 s., et dans Müller, *Reichstagstheatrum*, p. 31.

(2) Ils envoyèrent à Bâle Jean de Lieser, qui, à la séance du 14 juin, fit connaître leur projet de translation du concile. Ce projet, dit Lysura, devait être examiné dans une diète où le pape avait promis d'envoyer des légats. Il invitait les pères à faire de même et à suspendre, en attendant, la procédure ouverte contre Eugène. Après quinze jours d'hésitation, le cardinal Aleman promit que le concile se ferait représenter et, dès lors, le procès du pape fut suspendu. La diète s'ouvrit le 20 juillet, mais les délégués d'Eugène n'y parurent pas. Le procès fut repris et aboutit, le 17 octobre, à la conclusion désirée par Aleman, et le parti extrême. On en ajourna pourtant la publication jusqu'après la diète convoquée à Nuremberg pour le 16 octobre. Cf. Jean de Ségovie, l. XIII, ch. 34-46.

n'avoir pas les pouvoirs nécessaires pour adhérer à pareil projet (1). C'était une victoire morale pour les nonces d'Eugène : le cardinal Albergati et l'évêque de Tarente, ainsi que pour ses orateurs : Nicolas de Cues et Jean de Torquemada (2).

La réception du patriarche à Mayence, cinq mois plus tard (5 mars 1439), n'en fut pas moins encourageante pour les Bâlois (3) : un clergé nombreux fit escorte aux légats du concile et le vicaire général de l'archevêque, Jean de Lieser, les harangua en termes si flatteurs que Jean de Courcelles, répondant en leur nom, put se bercer des plus fiers espoirs. Le pape, cette fois, n'avait pas envoyé d'orateurs ; mais Nicolas de Cues, sans mission officielle, s'imposa et rendit à la cause d'Eugène un immense service. Dans la cathédrale avait lieu l'audience publique. Au premier rang, siégeait le patriarche ; à sa droite se tenaient les légats des rois de France et d'Espagne ; à sa gauche, ceux des princes Électeurs et de l'Empereur. Soudain, on reconnut dans l'auditoire celui qui avait été le défenseur d'Eugène à Nuremberg — Nicolas avait sans doute élevé la voix — et on l'expulsa. Notre orateur, qui peut-être n'attendait que ce geste, se multiplia dès lors, affirmant, démontrant partout que l'assemblée de Bâle n'était pas un concile général, et tirant argument de ce que les envoyés de cette assemblée s'opposaient à ce qu'il fût entendu. Émus, les Bâlois laissèrent entendre aux archevêques de Mayence et de Cologne qu'ils acceptaient la discussion : il leur serait moins pénible, disaient-ils, d'entendre leur adversaire exposer ouvertement ses critiques que de le voir poursuivre dans l'ombre son œuvre de détraction. On délibéra : donner audience publique à Nicolas de Cues parut inopportun, parce qu'on espérait la venue des orateurs du pape ; on l'autorisa seulement à prendre part aux délibérations de la diète. Ayant ainsi conquis le droit de défendre Eugène, Nicolas put du moins réfréner l'audace des Bâlois et ébranler leur crédit, en réfutant les griefs qu'ils soulevaient contre le pape (4). Par lui, Cesarini, le cardinal de Saint-Clément, Eugène IV

(1) Sur cette diète du 16 octobre, voir Jean de Ségovie, l. XIV, ch. 2 et 3; Mansi, suppl. au t. XXXI, col. 1886.

(2) La bulle d'envoi des délégués pontificaux est au *Reg. vatic.* 367, f° 37 datée du 15 septembre.

(3) Sur cette diète, cf. Jean de Ségovie, l. XIV, ch. 5-29, et une lettre de Nicolas au neveu du pape, François Condolmario, cardinal de Saint-Clément, datée de Mayence, le 4 avril 1439. Bibl. nat., fonds lat., n° 1517, f° 14. Cette lettre fut portée par Me Henri Kalteyseren qui avait pris, à côté de Nicolas, la défense d'Eugène.

(4) N'allaient-ils pas jusqu'à l'accuser de mettre l'empire d'Occident à la remorque de celui d'Orient et de rabaisser le nom latin par l'éclat qu'il jetait sur le nom grec ! On disait aussi que le souverain pontife soutenait le roi de Bohème contre le roi des Romains. Cf. une lettre adressée de Florence, le 30 avril 1439, par François Condolmario à Cusa. Bibl. nat. de Paris, fonds lat., n° 1517, f°s 94 s.

par conséquent, furent avertis des faits et gestes de leurs adversaires, et purent, en connaissance de cause, fournir à leurs propres orateurs des arguments utiles pour la défense du saint-siège.

Le facile triomphe des Bâlois s'était singulièrement atténué déjà lorsqu'arriva Pierre de Colle, annonçant que, le 25 mars, le pape venait d'être déclaré par le concile, hérétique et relaps. Ils espéraient que cette nouvelle leur procurerait un regain de faveur : reçue avec froideur, elle ne fit au contraire que paralyser les négociations, car personne, au fond, n'approuvait le procès d'Eugène. Devant leur insistance à exiger que le concile projeté fût regardé comme la continuation de celui qu'ils représentaient, Allemands et Français comprirent que la diète ne pourrait pas aboutir, et décidèrent de poursuivre les discussions à Bâle même. En réalité, il était évident que les faits, déjà, débordaient les intentions conciliatrices des puissances séculières.

Nicolas de Cues, lui aussi, se rendit à Bâle : il voulait suivre de près la marche du procès engagé contre Eugène, tenter peut-être de l'enrayer en fortifiant l'opposition que rencontrait, au sein même de l'assemblée, la majorité conduite par Louis Aleman ; s'armer, en tous cas, pour pouvoir plus tard, discuter la légitimité des actes que se préparait à poser le pseudo-concile. Celui-ci, en effet, dans son aveugle obstination, s'était trop avancé pour reculer : en dépit de protestations de plus en plus nombreuses, il consomma le schisme, et le 25 juin, l'évêque de Marseille, Louis de Glandevès, donna lecture d'un décret prononçant la déposition du pape.

C'était une lourde faute, dont le parti pontifical n'allait pas tarder à tirer profit. Dès son retour dans le diocèse de Trèves, Nicolas fut frappé de l'impression générale de dégoût que provoquait la folle présomption de l'assemblée de Bâle et crut pouvoir en augurer qu'à la diète, convoquée à Francfort pour le 9 août, les princes se montreraient « moins tièdes » à l'égard d'Eugène. Il ne négligea rien, d'ailleurs, pour favoriser le mouvement qui se dessinait dans l'opinion. Dans sa demeure de Coblentz, il convoqua le puissant abbé de Maulbronn, Jean de Geilnhusen, maître Tilmann, le sage prévôt de Saint-Florin, et ce Jean de Lieser qui, quatre mois plus tôt, à la diète de Mayence, avait harangué en termes flatteurs les délégués bâlois et s'était fait l'éloquent porte-parole des princes en faveur de la translation du concile en Allemagne. Des conférences qu'ils eurent ensemble, résulta un accord qui permettait le plus sérieux espoir : dans la future diète, ainsi en avait-on décidé, les princes déclareraient n'avoir jamais eu l'intention d'adhérer à un décret qui pût amener un schisme et diminuer l'autorité du siège apostolique ; si quelques partisans du concile élevaient la voix pour défendre la légitimité du procès mené à Bâle, ils ajouteraient qu'ils

s'en remettaient au jugement de l'Église universelle assemblée dans un endroit où il serait facile au pape de se rendre (1).

La diète projetée, si elle eut lieu, n'apporta guère de changement dans la situation : mais dix jours à peine après la déposition d'Eugène, le 5 juillet 1439, s'était produit un événement dont le retentissement devait être considérable : la proclamation, à Florence, sous la coupole de Sainte-Marie-des-Fleurs, de l'union des Églises grecque et latine. Nicolas de Cues vit, dans ce résultat, une éclatante confirmation de l'orthodoxie de son attitude, et en prit occasion pour renouveler, au profit du pape, une argumentation dont il avait fait usage naguère, dans le *De concordantia catholica*, en faveur du concile. Saint Augustin n'a-t-il pas écrit qu'en cas de doute sur le caractère conciliaire d'une assemblée, le résultat obtenu par elle permet de juger de sa valeur? « L'issue du concile de Florence, écrit en substance Nicolas à un ambassadeur du roi des Romains, prouve que la minorité de Bâle avait raison. L'Esprit saint fait œuvre d'union et de paix : il a soufflé à Florence, non à Bâle; c'est là, et non ici, qu'était le véritable concile ! L'Orient reconnaît désormais, comme l'Occident, notre pontife romain; plus de doute : le siège d'Eugène est celui pour lequel le Christ a prié afin qu'il ne défaillit pas dans la Foi et que les portes de l'Enfer ne prévalussent pas contre lui ! » (2).

Est-ce à dire que, dans son enthousiasme, Nicolas reconnaisse au pape le privilège de l'infaillibilité? Nullement, il n'a pas supprimé la distinction qu'il a faite entre la chaire et la personne de Pierre. Est-ce à dire, du moins, qu'il renie le décret *Frequens* sur la supériorité des conciles généraux? Tout au plus estime-t-il maintenant qu'on en pourrait discuter la valeur ; mais ce qu'il soutient, c'est que jamais le concile de Constance n'a voulu donner à une majorité le pouvoir de faire un schisme. Il n'y a, dit-il, de véritable concile général, que là où il y a unanimité ou quasi-unanimité de l'Église militante ; et, en fait, jamais pape de Rome n'a résisté à pareille assemblée. C'est l'argument que, vers la même époque, l'orateur pontifical fait valoir aux Chartreux de Mayence, dont l'ordre, on le sait, demeura le plus obstinément attaché à Bâle : « Pas de concile sans union avec le chef de l'Église. L'expérience démontre que, dans toutes les discordes nées au sein des assemblées conciliaires, victoire est restée au parti qui adhérait à la chaire de Pierre, parce que c'est à elle que le Seigneur a promis son concours. La valeur des décrets conciliaires est subordonnée à l'approbation du pape, et

(1) Tout ceci d'après deux lettres écrites par Nicolas sur le bateau qui devait le conduire à Francfort. Elles sont adressées à Pierre de Méra et à Thomas Parentucelli, secrétaire du cardinal Albergati (4 août). Bibl. nat., fonds lat., nº 1517, f°s 98-99.

(2) Cod. rheno-traject. 373, fº 159 (Ms. de la Bibl. de l'Université d'Utrecht).

un concile dûment convoqué s'écarte-t-il des voies de la tradition, le pape peut le contredire. Chargé de paître les brebis du Christ, il peut tout « pour l'édification de l'Église » ; il est, selon l'expression de saint Thomas, « le juge de la Foi ». N'eût-il pour lui qu'une petite partie des pères : avec elle, il constitue l'Église ; et ceux qui s'en séparent, fussent-ils nombreux, comme autrefois les Orientaux, sont schismatiques » (1).

L'assemblée de Bâle venait précisément de se montrer schismatique en déposant Eugène IV (2). Sous l'impulsion de Louis Aleman, elle acheva son œuvre, le 5 novembre, en élisant un antipape dans la personne d'Amédée de Savoie (3). Nicolas était à Mayence quand il apprit cette nouvelle. Se rappelant que le duc de Savoie avait naguère conseillé aux pères d'accepter la translation à Ferrare et offert à Eugène sa médiation entre lui et le concile, il caressa un instant l'espoir de voir Amédée profiter de son élection pour rétablir la paix. « Qu'on se hâte, écrit-il, le 8 novembre, à un ambassadeur du roi des Romains, d'envoyer une députation au duc, pour lui faire connaître la pensée de notre roi et de nos princes, et pour l'inviter à réaliser, maintenant qu'il en a le pouvoir, la réconciliation en vue de laquelle il a fait autrefois de louables démarches ! » (4). Vain espoir : après quelques hésitations de pure forme, Amédée accepta la tiare et prit le nom de Félix V.

Pour la cause d'Eugène, c'était, en apparence, le désastre. L'opposition redevint aussitôt plus vive, plus agressive. Tous ceux en qui sommeillaient de vieilles haines contre la papauté, tous ceux qui, de bonne foi, n'espéraient de réforme que du concile, relevèrent la tête. Des libelles circulèrent contre les adversaires des Bâlois ; des vers populaires, courts, incisifs, mêlèrent le nom de Nicolas de Cues à celui de l'ami qu'il venait de gagner à ses idées : Jean de Lieser (5) ; et ces formules, passant de bouche en bouche, pénétrant partout, prévenaient les esprits contre eux et menaçaient de paralyser leur action. Bien plus, le célèbre humaniste Aeneas Sylvius, mettant au service de Félix sa science, son esprit, et la magie d'un style dont la limpidité faisait l'admiration des connaisseurs, dédia à l'Université de Cologne une série de *Dialogues sur l'autorité du concile général et les gestes des Bâlois*, où sa fine ironie et sa verve mordante se donnaient tour à tour carrière contre son ancien ami Cusa (6).

(1) Réponse à une consultation. Cod. cité, f[os] 157-159.
(2) 25 juin. Cf. Jean de Ségovie, l. xv, ch. 15.
(3) 5 novembre 1439. Cf. Pérouse, p. 297-324.
(4) Cod. rheno-traject. 373, f° 160.
(5) Voir *Neues Archiv f. alt. deutsche Gesch.*, t. IX, p. 628, t. XVIII, p. 692.
(6) Publiés dans Kollarius, *Analecta Mon. Vindob.*, t. II, col. 685-790. Cf. Voigt, *Aenea Silvio*, t. I, p. 238-244.
La scène de ces dialogues se passe aux environs de Bâle, près du Rhin. Aeneas

Frédéric d'Autriche et la diète de Francfort qui l'élut roi des Romains, le 2 janvier 1440, maintinrent, il est vrai, la neutralité ; mais une épître synodale ayant déclaré convenable de ne pas la prolonger (1), les intellectuels allemands avaient tendance à la dénoncer au profit du concile. Coup sur coup, les Universités de Vienne, d'Erfurt, de Cologne, de Cracovie, de Leipzig, publièrent des consultations favorables aux Bâlois (2), que soutenaient par ailleurs deux grands ordres religieux : celui des Chartreux et celui des chevaliers Teutoniques. Le cardinal Jean Grünwalder et Jean de Ségovie, en se rendant à la diète de Nuremberg, n'eurent pas de peine à gagner à la cause de Félix les ducs de Bavière, l'archevêque de Salzbourg, les évêques de Passau et de Ratisbonne, le margrave de Brandebourg (3). Le danger devenait pressant.

Pourtant, même en Allemagne, la masse du peuple chrétien, guidée

et son collègue à la cour de Félix, l'orateur et poète Martin Lefranc, revenant d'une promenade, rencontrent Etienne de Novare et Nicolas de Cues, en qui ils reconnaissent d'anciens amis. Ils les entendent discuter, s'assoient à l'écart, écoutent, puis échangent leurs impressions tandis que le dialogue principal est interrompu. Enfin, ils se joignent à eux, lorsque Nicolas, après avoir récité vêpres avec Etienne, se déclare transformé et gagné à la cause du concile.

Le but de l'auteur est de prouver, par la bouche d'Étienne de Novare, l'illégitimité du transfert du concile par Eugène, sur lequel s'appuie Nicolas de Cues pour tenter de justifier son propre changement d'attitude. « Vous êtes un autre homme, dit Etienne à Nicolas. A Bâle, qui donc exaltait plus que vous l'autorité des conciles généraux ? Qui plus que vous combattait le parti d'Eugène ? Qui s'opposa avec plus de constance à ce que les légats apostoliques prissent la présidence ? Vous apportiez les gestes des premiers conciles, en des livres rongés de vétusté ; vous faisiez autorité en histoire plus que n'importe qui. Lorsque je revins de Grande-Bretagne, après la légation au roi Henri que m'avaient confiée les pères, vous êtes venu au-devant de moi, à Coblentz, et vous devez vous souvenir combien, lorsque j'étais reçu chez vous dans l'intimité, vous m'avez recommandé l'autorité de l'Eglise, combien vous m'avez exhorté à la défendre avec un courage toujours égal. Vous déclariez sans détours que le souverain pontife devait obéir aux lois du concile. Pourquoi maintenant dites-vous le contraire ? N'avez-vous pas honte de contredire vos affirmations antérieures » ? Et Nicolas se tire d'affaire par une citation de Cicéron. « Vous m'opposez mes paroles ou mes écrits antérieurs... Je vis au jour le jour ; tout ce qui me paraît probable, je le dis ; c'est la seule manière d'être libre ». Si j'ai dit ou écrit quelque chose, ajoute-t-il, qui ne s'accorde pas avec mon opinion actuelle, je le considère comme non avenu. Souvent le meilleur refuge contre le danger est le changement d'avis » (Dial. II, col. 705 et suiv.). La discussion s'engage alors et se poursuit par des voies qui mènent, après les arrogances premières de Nicolas, au triomphe d'Étienne de Novare et de la cause Amédiste.

(1) 8 novembre 1440. Cf. Jean de Ségovie, l. XVI, ch. 27.

(2) C'est à la suite de la publication du mémoire de l'Université de Cologne qu'Aeneas Sylvius a écrit les *Dialogues* dont il a été question plus haut. Le mémoire proclamait la souveraineté conciliaire et combattait la neutralité, mais laissait planer un doute sur l'illégitimité du transfert du concile de Bâle à Ferrare. Voir ce mémoire dans *Kollarii Analecta*, p. 677 s. et dans Bulaeus, *Hist. Univ. Paris*, t. V, p. 460. Sur les autres, cf. Jean de Ségovie, l. XVI, ch. 38. L'Université de Paris prit une décision dans le même sens. Cf. Denifle-Chatelain, *Auctarium chartularii Universitatis parisiensis*, t. II, Paris, 1897, p. 517-518.

(3) Cf. Mansi, Supplém. au t. XXXI, p. 1913.

par son bon sens, ne manifestait aucun enthousiasme pour l'antipape : les tristes souvenirs du Grand Schisme étaient trop vivants encore pour que l'on osât espérer quelque bien d'une nouvelle division de l'Église. Appuyé sur ce sentiment et fort de la situation si nette créée par l'élection de Félix, Nicolas de Cues se remit en campagne, pour combattre désormais, lui aussi, la neutralité. Légitime jusque-là, parce que la coexistence d'un pape et d'un concile est compatible avec l'unité de l'Église, la neutralité n'était plus soutenable, estimait-il, depuis que l'assemblée de Bâle avait élu un pape. L'Église est une, elle ne peut avoir qu'un chef ; elle est nécessairement du côté d'Eugène ou du côté d'Amédée ; qui prétend rester neutre se met donc, sans aucun doute, en dehors d'elle. Telle est l'argumentation de Nicolas. Mais si l'on hésite ? Dans ce cas, déclare-t-il, on n'a pas le droit de se soustraire à l'obédience de celui auquel on adhérait primitivement. Ce raisonnement, l'orateur du pape ne put le faire entendre au peuple de Nuremberg, la ville ayant refusé aux Eugéniens l'autorisation de prêcher (1) ; mais il l'exprima dans une note destinée à réfuter les « pseudo-théologiens », partisans du statu-quo (2), et il allait avoir bientôt l'occasion de le développer publiquement à la diète qui se tiendrait à Mayence, au mois de mars 1441.

Dès avant l'ouverture de cette assemblée, Nicolas avait essayé de gagner Jacques de Sierck, le prudent archevêque de Trèves, prodigue de protestations d'affection envers le saint-siège, mais trop habile à retarder sans cesse son adhésion formelle (3) ; il avait aussi devancé

(1) La ville de Nuremberg, d'accord avec l'évêque de Bamberg, refusa aux Eugéniens l'autorisation de prêcher au peuple, en alléguant le danger de scandale. D'autre part, aux délégués du concile, qui voulaient lui faire recevoir les décrets de Bâle, elle répondit qu'en raison de sa dépendance immédiate de l'Empire, elle attendrait « l'avis de César », c'est-à-dire du roi des Romains. Cf. *Cod. laurent.* XVI, 11, f° 152v-153 et Mansi, suppl. au t. XXXI, p. 1913.

(2) Lettre conservée au *cod. lat. monac.* 85, f°s 383-383v, sans date ni adresse. Son contenu révèle que le destinataire est allemand, qu'il n'est pas prince et problablement pas ecclésiastique. Ce destinataire est peut-être Jean de Lysura, le chancelier de l'archevêque de Mayence que Cusa, dans ses entretiens de Coblentz, avait commencé de gagner à la cause d'Eugène IV.

(3) Une lettre d'Eugène IV à Jacques de Sierck, datée du 23 octobre 1440, porte la suscription « Detur domino Nicolao de Cusa ». Elle a été publiée par Rossmann, *Betrachtungen über das Zeitalter der Reformation*, Iéna, 1858, appendice II, p. 380. Le pape y fait remise à l'archevêque des 10.000 florins qui sont dus par lui pour son élévation à l'épiscopat, ainsi que de toutes les censures qu'il a pu encourir, à condition qu'il travaillera à faire rentrer les princes électeurs dans son obédience avant Pâques, au plus tard. Mais Jacques retarde sans cesse l'envoi de son adhésion formelle au saint-siège, en dépit de ses protestations d'affection et de dévotion. Cf. la lettre où le pape se plaint de ces retards le 26 janvier 1441, dans Rossmann, *op. cit.*, p. 381. L'archevêque de Trèves semble avoir, avant tout, recherché son propre intérêt. En 1443, on le voit toucher 10.000 florins de la part de Félix V, pour avoir travaillé au mariage de la seconde fille du duc de Savoie avec le fils de Frédéric de Saxe. Cf. bulle du 14 mars 1433, dans Rossmann, *op. cit.*, p. 383.

les représentants de Bâle (1) et, avec le concours de Jean Carvajal et de Jacques de Ferrare, comme lui délégués d'Eugène IV à la diète, il avait réussi à écarter l'hostilité que pouvaient faire craindre les fréquentes relations de l'archevêque de Mayence avec le concile (2). Si Jean de Ségovie se vit refuser par les princes Électeurs le droit de porter les insignes cardinalices, parce qu'il avait été créé par Félix V (3), si le cardinal d'Arles lui-même, malgré ses instances, ne fut pas reconnu comme légat (4), on le dut, sans doute, à l'action prépondérante de Nicolas, comme à celle du vicaire général de Mayence, Jean de Lieser, son « converti ».

Ces humiliations n'empêchèrent pas les Conciliaires d'obtenir, à la séance du 24 mars, un gros succès oratoire : Louis Aleman, à qui l'Électeur de Trèves avait donné la place d'honneur dans l'assemblée, sut flatter l'auditoire, que Thomas de Courcelles émut ensuite jusqu'aux larmes (5). Mais les Eugéniens ne remportèrent pas un moindre succès le lendemain (6) : lorsque Carvajal eut achevé son discours d'apparat, Nicolas de Cues, à qui était réservée la réfutation de l'adversaire, trouva

(1) Ces représentants étaient Jean de Ségovie, nouvellement promu cardinal par l'antipape, l'abbé d'Aulps, Jean de Courcelles et le frère Mineur François de Fusce.

(2) Jean de Ségovie, l. XVI, ch. 17 et 35.

(3) Les prévôts du chapitre le prièrent de ne pas entrer dans la cathédrale, à titre de légat, jusqu'au retour de l'archevêque, alors absent. Les princes Électeurs et le roi des Romains ne l'autorisèrent à parler au nom du concile que s'il renonçait préalablement à se faire précéder de la croix et à porter le costume cardinalice. Cf. Jean de Ségovie, l. XVII, ch. 37 ; Mansi, suppl. au t. XXXI, p. 1913-1914.

(4) Ségovie avait demandé au concile l'envoi d'autres légats, de plus de poids. Le cardinal d'Arles, Louis Aleman, s'embarqua pour Mayence, le 27 février, avec Jean Grünwalder et l'archidiacre de Metz. Aleman avait reçu la pourpre antérieurement au schisme. Les princes lui firent donc savoir par Lysura qu'ils le reconnaîtraient comme cardinal ; mais ils exigèrent qu'il respectât la neutralité en ne portant pas les insignes de légat. Toutes les instances du cardinal pour les faire revenir sur cette décision furent vaines. Déjà l'archevêque de Mayence avait quitté la ville, celui de Trèves avait menacé de l'imiter, la diète allait être transférée, lorsque, le 24 mars, Aleman céda et se rendit sans la croix à la salle du congrès.

(5) Jean de Ségovie, l. XVII, ch. 8 et 9. Aleman rappela la fidélité de l'Empire au concile, les deux rois Sigismond et Albert morts en lui conservant leur appui, leur successeur, Frédéric, s'honorant d'avoir sa confiance ; puis il évoqua le souvenir de l'incorporation à l'assemblée de la plupart des personnages présents, et de la mission que remplit auprès du pape, à titre d'ambassadeur, l'Électeur de Trèves. Il laissa à Thomas de Courcelles le soin d'aborder les questions de doctrine. Celui-ci entreprit alors de démontrer l'utilité des conciles, la légitimité des décisions prises à Bâle, en particulier du jugement d'Eugène IV et de l'élection de Félix V, enfin, la nécessité d'assurer l'exécution de ces décisions. Il fit alors l'énumération des « crimes » d'Eugène, et, usant de tous les artifices de son éloquence, il finit par supplier à genoux l'assemblée des princes de ne pas laisser périr l'œuvre de l'Église.

(6) *Postridie*, porte le texte, dans Mansi, *op. cit.*, col. 1915. C'est par distraction que Pérouse, p. 367, écrit « trois jours plus tard ».

des termes à la fois si habiles et si nets, et s'exprima avec une si belle fougue, qu'il souleva d'unanimes applaudissements (1). Courcelles avait plaidé l'utilité des conciles, la légitimité des décisions prises à Bâle et la nécessité d'en assurer l'exécution, et il avait terminé par un exposé des « crimes » d'Eugène. Nicolas n'entreprit pas de discuter l'autorité des conciles, mais posa simplement la question de fait : « Où faut-il voir le concile général, à Bâle, ou à Florence? »

« Tant que les princes, répondit-il, restaient dans le doute, la neutralité était permise ; mais on a maintenant reconnu les arbres à leurs fruits : d'un côté, l'union avec les Grecs ; de l'autre, le schisme ». L'Esprit saint ne peut être là où il y a scission ». « Du reste, continue-t-il, l'unité de l'Église repose sur Pierre ; et en dehors du pape, il ne peut y avoir de véritable œcuménicité. On reproche à Eugène de s'être prononcé contre le concile de Bâle : il ne l'a fait que lorsque l'assemblée s'est arrogé le droit d'élire les souverains pontifes. On lui fait un crime de l'avoir transféré en Italie : le principe de la translation était admis par le concile lui-même ; le désaccord subsistant sur la question du lieu, le devoir de trancher le débat revenait au pape, chargé de tout ce qui regarde l' « édification » de l'Église. On l'accuse de s'être opposé à la réforme : il l'a toujours désirée, au contraire ; mais il n'a pas cru, comme les pères, qu'elle devait consister dans la confirmation des élections par les ordinaires et dans l'abolition des annates, parce que la provision des églises revient de droit au pape seul. On a parlé de son avarice ; mais n'a-t-il pas dépensé 140.000 ducats pour les Grecs? » A mesure qu'il développait ce thème, Cusa s'animait davantage. Il en vint à son tour aux personnalités, accusant le cardinal d'Arles, de parjure ; faisant remarquer avec ironie que « son concile » prétendait avoir déposé le pape avec sept évêques seulement, alors qu'il en faut douze pour déposer un simple évêque ; rappelant que « son élu » en avait autrefois appelé au saint-siège contre le concile ; dénonçant enfin, avec une véhémence extrême, un marché par lequel Félix aurait essayé de soustraire les Vénitiens à l'obédience d'Eugène. Sa péroraison souleva un tonnerre d'applaudissements.

L'impression produite par ce discours ne fut guère atténuée par un plaidoyer confus de Jean de Ségovie tendant à prouver, à grand renfort de textes et d'arguments, que le pouvoir suprême appartient aux conciles ; que l'assemblée de Bâle était légitime, parce qu'Eugène n'avait pas pu le dissoudre et qu'il ne s'était pas dissous lui-même ; qu'Eugène, à bon droit déclaré hérétique, avait été justement remplacé par Félix V (2).

(1) Nous donnons le résumé de son dicours d'après Jean de Ségovie, l. XVII, ch. 10 et le *cod. laurent.* XVI, 11, f°s 157 s.

(2) Discours du 28 mars, d'après Jean de Ségovie, l. XVII, ch. 10 à 22 et le *cod. laurent.* cité, à la suite du discours de Cusa.

Nicolas de Cues, présent à titre privé, avait noté les principales idées émises par l'orateur. Lorsque le cardinal d'Arles eut achevé de répondre à l'accusation de parjure qui avait été lancée contre lui, il se leva à son tour, s'écriant que, la vérité, les princes l'avaient entendue l'autre jour, et que, le lendemain, ils verraient réduire à néant « toutes ces inventions » (1).

On donna audience aux Eugéniens. Avec une superbe assurance, ceux-ci, forts des avantages déjà remportés, déclarèrent dès l'ouverture de la séance, ne pas avoir été envoyés pour discuter avec des excommuniés, mais bien pour mettre fin à une neutralité désormais incompatible avec la foi. Carvajal parla ; puis Cusa, très animé, « prit la parole comme on prend les armes » (2). Il eut l'habileté de mettre d'abord au-dessus de toute discussion les théories conciliaires, ce qui, note-t-il lui-même, plut particulièrement aux princes. « Mais, continua-t-il, prétendre être tout, vouloir posséder une infaillibilité que l'on refuse au pape et aux cardinaux réunis, décréter la déposition du souverain pontife et exiger l'adhésion de l'univers entier, faire cela, c'est être hérétique. Depuis que le concile de Bâle a élu un antipape, nul ne saurait plus lui reconnaître l'œcuménicité. Sans doute, le pape pourrait être suspendu s'il voulait détruire l'Église ; mais hormis ce cas, il ne peut y avoir de concile général sans lui. Eugène est à Florence, là est donc le vrai concile, ainsi que l'ont reconnu, implicitement du moins, les rois de France, de Castille, de Portugal et le duc de Bourgogne, qui y ont envoyé des ambassadeurs ou des légats ; le roi des Romains et les princes allemands eux-mêmes, qui ont reçu avec joie le décret d'union avec les Grecs ».

Jean de Ségovie a parlé de la majorité anti-Eugénienne qui s'est trouvée à Bâle ; la réplique sera cinglante, car Nicolas a beau jeu de rappeler, en présence de Louis Aleman, comment celui-ci, un jour, les pères étant divisés, trente contre trente, a fait pencher la balance en faisant voter un de ses familiers. « Le nombre des suffrages, conclut-il, importe moins que leur valeur : le sentiment des évêques et des docteurs doit l'emporter sur celui de leurs inférieurs, même plus nombreux ; selon l'expression du cardinal de Saint-Calixte, il faut adhérer « à la partie la plus saine », fût-elle la minorité, car qui pourrait douter que la voix du saint-père ou d'un prince de l'Église ne soit supérieure à celle d'un simple familier ? A ce point de vue, jamais assemblée ne porta atteinte à l'autorité conciliaire comme celle de Bâle qui, au mépris de la raison, a tout ramené à une question de nombre et d'arithmétique ».

Sur la question du transfert, l'orateur n'est pas moins net : « les

(1) Lettre de Cusa à Cesarini, *cod. laurent*, cité, f[os] 398 s. Publiée imparfaitement par Mansi, éd. de Venise, 1798, p. 186 s.

(2) 29 mars. Nous résumons d'après la lettre citée et le *cod. laurent.* XVI, 11, f[os] 190' s.

pères ne s'entendant pas sur le choix d'une ville, il n'y avait de recours possible qu'au pape ou à un autre concile ; or, un concile ne peut exister sans le consentement du pape ». Jean de Ségovie a allégué la déclaration de Constance d'après laquelle le souverain pontife doit obéir aux décrets conciliaires : « il s'agit là des décisions des conciles œcuméniques, où sont unis le chef et les membres ; encore le pape peut-il toujours user d' « épikéie », en vue de l'édification de l'Église ». Au reste, conclut Nicolas, le débat n'est pas entre Eugène et le concile, mais entre le pape et l'antipape.

Ces éclaircissements, s'il faut l'en croire, et la réfutation minutieuse des griefs élevés par ses adversaires, satisfirent tous les auditeurs et les convainquirent que le pape, en condamnant, par le décret *Moyses*, les quelques présomptueux qui s'opposaient au saint-siège, avait vengé tout ensemble l'honneur et l'autorité des conciles, de l'Église, des rois et des nations. Nicolas s'abusait sur les effets de son éloquence, car les membres de la diète, au lieu de rentrer purement et simplement dans l'obédience d'Eugène, décidèrent que, pour la paix de l'Eglise, il fallait réunir un troisième concile ! Il s'en fallait cependant que ses efforts eussent été perdus : il avait détourné de Bâle bien des sympathies, ébranlé bien des volontés, diminué la confiance chez les partisans de Félix ; et le départ des Électeurs de Trèves et de Cologne avant la fin de la diète restait significatif du changement qui s'opérait dans l'opinion générale, en faveur d'Eugène (1).

La diète qui se tint à Francfort en juin 1442 marqua, pour les Eugéniens, un nouveau succès. Là encore, Cusa fut le principal porte-parole du pape : il fortifia l'attachement à Rome de l'orateur du roi de Castille, Rodrigue Sanchez d'Arevalo, en présentant, à cet admirateur de *De Docta Ignorantia*, le pape comme impliquant dans son unité l'Église même ; et l'Église, où la foule des croyants « participe dans l'altérité l'unité d'une même foi », comme étant, au sens étymologique du mot, une « explication », un développement de Pierre (2) ; il résolut toutes les questions qui embarrassaient

(1) Celui-ci reconnut, d'ailleurs, le mérite de son orateur, en le nommant son sous-diacre, le 13 janvier 1442 (*Reg. vatic.*, 360, f° 231v), et en lui donnant, le 25, l'expectative de l'archidiaconé de Brabant, dans l'église de Liége (*Reg. vatic.*, 360, f°s 236-237v).

(2) Lettre du 20 mai 1442, publiée dans les œuvres de Nicolas, éd. de Bâle, p. 825-829. Il ne semble pas qu'elle ait été envoyée en Castille, comme le dit Marx, *N. v. C.*, p. 156 ; la date est en effet bien proche de l'ouverture de la diète, et rien, dans le texte, ne permet de supposer que Rodrigue n'est pas déjà en Allemagne. — Rodrigue Sancius d'Arevalo, né en 1404, la même année que Cusa, lui survécut jusqu'en 1470. Docteur de l'Université de Salamanque, chargé de multiples légations, il devint évêque sous Paul II, après avoir été châtelain du fort Saint-Ange. Il est l'auteur d'une célèbre *Historia hispana*, qui fut publiée dès 1470 (la Bibl. nat. de Paris en possède un ms. aux armes de Pierre Ferrici, qui fut évêque de Tarasona, de 1464 à 1468. Nouv. acq.. 1704). Parmi ses autres œuvres, citons seulement, comme dénotant des préoccupations

encore Maître Thomas de Haselbach, le fameux recteur de l'Université de Vienne (1) ; puis, pendant trois jours, il exposa la thèse que nous connaissons et répondit au discours non moins long de l'archevêque de Palerme, Tudeschi (2). Ce fut là, peut-être, parmi les luttes oratoires, si fréquentes en ce temps, la plus remarquable et celle qui eut le retentissement le plus considérable. Les « damnés Amédistes », chancelant sous le coup qui leur était porté, ne devaient plus retrouver leur assurance. Cinq Électeurs s'unirent pour entrer dans l'obédience d'Eugène IV, moyennant promesse de la part du pape de maintenir les décrets de Constance sur l'autorité des conciles généraux, de convoquer au plus tôt un nouveau concile, d'accorder une amnistie générale pour la période de la neutralité, d'abolir les réserves et expectatives et de réformer tous abus relatifs à la collation des bénéfices (3). Ni l'Empereur, que

analogues à celles de Cusa : *De autoritate romani pontificis et conciliorum generalium. De remediis schismatis. Liber confutatorius sectae et superstitionis Mahometi, Tractatus de mysterio Trinitatis.* Cf. bibliogr. dans Hurter, *Nomenclator*, II, 942 s. — Au nom du roi de Castille, Rodrigue déplora, devant Eugène IV, l'élection de l'antipape, et fit une active propagande en faveur du saint-siège, auprès du duc de Milan et du roi des Romains. Cf. Mansi, ad an. 1440, t. XXXI, col. 1-18.

(1) Mémoire de Cusa, conservé au *cod. lat. monac.* 85, f°s 392' s. Thomas Ebendorfer de Haselbach (1387-1464) avait composé en 1434, à Bâle, sur les instances du cardinal de Saint-Pierre-ès-liens, un écrit intitulé *Pro auctoritate conciliorum generalium supra pontificem* (*Cod. vindob. lat.* 4701, f°s 321' s.). Il avait travaillé comme Nicolas de Cues à ramener les Hussites à l'unité de l'Église. Cf. bibliogr. dans Hurter, *Nomenclator*, II, col. 932 s. — Le mémoire de Cusa répond à des questions que lui avait posées Thomas : le transfert du concile à Ferrare était-il légitime ? Si, en matière de foi, toute l'Église est d'un avis et le pape d'un autre, faut-il suivre le pape ? Le pape peut-il être schismatique ? Après avoir convoqué un concile, le pape peut-il le dissoudre ou les évêques assemblés peuvent-ils pourvoir malgré lui aux besoins de l'Église ? Comment la doctrine, d'après laquelle il ne peut y avoir de concile sans le consentement du pape, peut-elle s'accorder avec le décret *Frequens* et les autres décisions de Constance sur le pouvoir des conciles généraux ? Les évêques réunis peuvent-ils traiter le pape comme suspect d'hérésie ou légiférer contre lui, en matière de réforme, sans son consentement ? — Les solutions apportées sont conformes aux idées que nous avons déjà exposées. Nicolas reconnaît deux principes généraux : en cas de besoin, l'Église peut pourvoir seule à sa propre conservation ; d'autre part, si une assemblée travaille à autre chose qu'à l'unité et au bien de la religion en matière de foi ou de mœurs, le pape peut lui résister. Mais quand, de ces lois générales, il faut passer aux cas particuliers, alors, reconnaît Cusa, naissent les difficultés ; il vaut donc mieux, conclut-il, ne pas trop disputer à leur sujet et ne pas trancher des questions qui ne seraient pas essentielles, car il importe, pour le bien de l'Église, de ne pas éveiller chez les fidèles la présomption.

(2) Le plaidoyer de Tudeschi occupe 230 pages in-f° dans Würdtwein, *Subsidia diplom.*, t. VIII, p. 120-350. Celui que Cusa commença le 21 juin en occupe 56, dans le t. IX, p. 1-56. On trouve des résumés de ce dernier aux *cod. lat. vindob.* 4701, f°s 397' s. ; *cod. lat. monac.* 85, f°s 415-431' ; *cod. laurent.* XVI, 11, f°s 317-324' ; *cod. londin.* (Britisch museum) cal. A-I, f°s 103' s. ; *cod. paris.* (Bibl. nat.), fonds lat., n° 1522, f°s 54-68'. Incip. « Dampnatis Amedistis ». Expl. « obtenebrans oculos stolidorum ».

(3) Jean de Ségovie, l. XVIII, ch. 15.

le cardinal Aleman venait de couronner à Aix-la-Chapelle (7 juillet), ni les autres membres de la diète n'adhérèrent à ce compromis ; mais un précédent était créé : le texte de la convention servira de base aux discussions futures, et ses signataires, l'archevêque de Mayence en tête, resteront quelque temps d'ardents partisans de l'entente avec Eugène. Au reste, en dépit des protestations d'Aleman, la diète refusa nettement de traiter Félix V en pape, et envoya ses ambassadeurs à Eugène IV d'une part, à Bâle d'autre part, pour prendre avis au sujet de la convocation d'un nouveau concile (1).

Quelques jours plus tard, Félix se retirait à Lausanne.

On approchait de la solution. Les idées se précisaient peu à peu dans les esprits. Aussi bien, Nicolas de Cues lui-même, trouvait-il, en particulier dans sa consultation à Thomas de Haselbach, des expressions de sa pensée, plus claires et plus heureuses. En matière de foi, une décision n'oblige qu'autant qu'elle est prise ou acceptée d'un commun accord par l'Église et par le pape. Le pape ne peut être schismatique aussi longtemps qu'il n'est pas hérétique car, l'Église étant constituée par l'union des fidèles à leur pasteur, en cas de scission, les schismatiques ne sont jamais ceux qui restent groupés autour du chef, fussent-ils les moins nombreux. Après avoir convoqué un concile, le pape peut le dissoudre : qu'est-ce en effet que dissoudre un concile, sinon lever l'obligation où étaient les évêques de se réunir et de rester assemblés ? Si, après la dissolution, les évêques restent réunis, ils sont impuissants à décider en matière de foi. Ils conservent cependant les pouvoirs qu'ils auraient eus s'ils s'étaient réunis en synode diocésain ou provincial, comme ils peuvent le faire sans le consentement du pape. Ceci n'est pas en contradiction avec le décret *Frequens*, lequel ne se rapporte qu'au temps où doivent être tenus les conciles ordinaires. Quant aux autres décrets publiés à Constance sur l'autorité des conciles généraux, ils concernent les canons sur la foi ou sur la réforme : aux premiers, le pape est tenu d'obéir, puisque lui-même ou son prédécesseur a contribué à les établir ; aux seconds, il doit se conformer aussi, mais sous réserve de l'*épikéie*, à laquelle il a toujours droit pour « l'édification de l'Église ». Est-ce à dire que les évêques réunis puissent s'occuper du pape comme suspect d'hérésie ou légiférer contre lui en matière de réforme, sans son consentement ? Non : le pouvoir des conciles dérive de l'union des évêques avec leur chef. Dire qu'ils le conservent seuls si celui-ci est indigne, ouvrirait la porte aux schismes, infiniment plus dangereux pour l'Église que la malice du pape. Mieux vaut supporter le pape indigne, et pourvoir sans lui au bien des églises particulières.

Une obscurité subsiste cependant, que Cusa ne met pas en relief

(1) Jean de Ségovie, l. XVIII, ch. 16 et 17.

parce qu'il n'en tient pas la solution : le pape peut-il être hérétique ? Il répond sur la question de fait, et soutient, à l'encontre des Bâlois, qu'Eugène a pu transférer l'assemblée malgré les décrets sur la supériorité des conciles généraux. En droit, cependant, parce qu'il n'applique le privilège de l'infaillibilité qu'à l'Église représentée par le pape et les évêques réunis, il admet que le pape peut errer dans la foi. — Pratiquement, déclare-t-il, jamais pape n'a enseigné l'hérésie. — Mais s'il le faisait un jour? — L'hypothèse paraît illusoire. — Si pourtant survenait une contestation en matière de foi, qui dirait où est la vérité ? Aucune autorité ne pourrait s'ériger en juge, puisque l'ensemble des évêques, sans le pape, n'est pas non plus infaillible. — « En ce cas, dit Cusa, la question resterait libre ». — Soit ; mais si, sur un point défini antérieurement, le pape errait ou semblait errer ? Alors personne, pas même tous les évêques réunis ne pourraient procéder contre lui, et la situation serait sans issue. A ce problème, Cusa n'a pas de réponse.

La seule solution possible, c'est que le pape ne puisse être hérétique parce que Dieu l'assiste pour assurer le maintien de l'unité et de la vérité dans son Église ; en d'autres termes, qu'il soit infaillible. A vrai dire, Nicolas a admis la réalité expérimentale de cette solution et semble même parfois en avoir entrevu la nécessité ; mais la « chaire de Pierre », à laquelle il attribue la divine assistance garantie par la prière du Christ, comprend à la fois, dans sa pensée, le souverain pontife et l'épiscopat ou du moins un collège cardinalice élu par lui. Un pas de plus restait à faire pour pousser jusqu'à l'extrême limite la conséquence logique de la promesse évangélique. Ce pas, il ne l'a pas fait, mais nous ne sachions pas qu'avant lui, ou même de son temps, quelqu'un se soit approché plus près que lui de la vérité aujourd'hui connue et ait affirmé explicitement l'infaillibilité personnelle du successeur dePierre parlant seul au nom de l'Église universelle.

A l'époque où nous sommes arrivés, tous les arguments ont été exposés et défendus des deux côtés. D'autre part, ni le pape, ni l'assemblée de Bâle ne se soucient de convoquer un nouveau concile aussi longtemps que durera la « neutralité allemande » (1). Ce qu'a

(1) Les décisions de la diète de Francfort, proposées le 12 septembre 1442 à l'assemblée de Bâle, par l'évêque Sylvestre de Chiemsee, Thomas de Haselbach, etc., y reçurent un accueil assez froid. Par la bouche d'Aleman, le 6 octobre, le concile déclara consentir à se transférer volontairement dans une ville allemande, lorsque tous les princes chrétiens auraient adhéré à la nouvelle assemblée et que l'Empereur et les Électeurs auraient reconnu la légimité du concile de Bâle et l'autorité de tous ses décrets. Cf. Jean de Ségovie, l. XIX., ch. 3 et 5. Quant au pape, il s'étonna de voir qu'on cherchait encore à réunir un concile général incontesté, alors que lui-même en tenait un avec tous les patriarches, au Vatican. Il ne refusait pas de faire étudier le projet élaboré par la diète de Francfort, mais déclarait, qu'à ses yeux, la neutralité du roi des Romains et des princes était un obstacle insurmontable à la réunion d'un nouveau concile. Jean de Ségovie, l. XIX, ch. 15 ; Raynaldi, a. 1443, n° 23 ; Mansi, suppl. au t. XXXI, col. 1931.

commencé à faire la discussion, les calculs intéressés l'achèveront. Les Électeurs de Trèves et de Cologne, soucieux de s'opposer aux ambitions du puissant duc de Bourgogne, leur voisin, proclament leur adhésion au concile. Par contre, le roi d'Aragon, à qui Eugène vient de donner l'investiture des Deux-Siciles, se déclare pour le pape, entraînant après lui le duc de Milan et privant le concile de son orateur Tudeschi (1). Le concile lui-même se détache en partie de Félix, pour des raisons financières, et indispose gravement le roi des Romains en déboutant son candidat à l'évêché de Freising (2). « Ceux de Bâle », comme dit Cusa, continuent cependant d'exploiter l'intérêt qu'ont les Électeurs à prolonger la neutralité : ils inondent le pays de « libelles diffamatoires » qui « fourmillent d'erreurs », ils « ne tarissent pas de mensonges destinés à tromper le peuple », ils « cherchent à noyer la vérité sous des flots d'injures ». L'orateur du pape a même la surprise de les voir paraître encore à la diète de Nuremberg, en 1444, alors que tant de princes catholiques les ont condamnés et abandonnés; mais il a réponse à toutes leurs accusations (3). Son action sur les fidèles commence à porter ses fruits. Comme lui, le peuple désire avant tout ne pas voir se produire de schisme en Allemagne; et le moyen qu'il préconise pour conserver l'unité rallie de plus en plus les suffrages. Les Électeurs ne se laisseront-ils pas convaincre eux aussi ?

Peu pressés de se priver des avantages que leur fournissait leur situation anormale, mais se rendant compte cependant qu'ils ne pouvaient s'y maintenir, les princes crurent avoir trouvé enfin le moyen d'en sortir avec honneur : pour obliger Eugène et les Bâlois à convoquer un concile à Constance, ils prirent l'engagement, au cas où l'une des parties se déroberait, de se rallier à l'autre (4).

Non seulement le pape et le concile rejetèrent la proposition, mais les pères de Bâle, confiants dans le progrès qu'avait fait leur cause à la diète de Nuremberg, osèrent demander reconnaissance pure et simple de la légitimité de leur assemblée et invitèrent Frédéric à mettre fin au schisme en se ralliant à Félix V. Cette obstination dans un dessein déjà condamné acheva d'ouvrir les yeux à Thomas de Haselbach, messager de la diète auprès de l'assemblée, et au secrétaire de Frédéric,

(1) Pérouse, p. 409-414.

(2) Pérouse, p. 383-403. Frédéric désirait que l'évêché de Freising fût donné à Henri, frère de son chancelier Gaspard Schlick, mais le concile se prononça pour Jean Grünwalder, qui avait, du reste, été canoniquement élu par le chapitre, avec approbation du métropolitain. Jean de Ségovie, l. XIX, ch. 25 et 28 ; Voigt, *Enea Silvio*, t. I, p. 310-317.

(3) *Responsum ad informationes datas per Basileenses in dieta Nurembergensi a.* 1444, dans *cod. lat. monac.* 85, f°s 335-341.

(4) Aeneas Sylvius, *De rebus*, p. 104-105.

Aeneas Sylvius (1). Aussi bien, le traité d'alliance avec la France, conclu en février 1445 par le comte palatin du Rhin, les Électeurs ecclésiastiques de Cologne et de Trèves et le duc de Saxe, était-il de nature à éveiller la méfiance du roi des Romains (2). Frédéric, ébranlé déjà par Cesarini, lequel avait combattu en Autriche les idées bâloises avant d'aller se faire tuer par les Turcs, à Varna, songea dès lors sérieusement à se rapprocher d'Eugène. Des négociations ouvertes à Rome par Aeneas, poursuivies à Vienne par Carvajal, aboutirent, le 24 février 1446, à une convention aux termes de laquelle le roi des Romains s'engageait à rompre avec Bâle et avec Félix, tandis que le pape promettait de lui donner la couronne impériale et divers avantages d'ordre matériel (3).

Eugène pouvait espérer qu'à la faveur de l'universelle lassitude, l'exemple de Frédéric aurait de bons effets ; il n'eut pas la patience de laisser les événements suivre leur cours. En déposant comme schismatiques les archevêques de Cologne et de Trèves, pour leur substituer des parents du duc de Bourgogne, il ne réussit qu'à blesser les princes dans leur amour-propre national et à raviver leur défiance contre l'Empereur (4). Les trois Électeurs ecclésiastiques, le Palatin, Frédéric de Saxe et Frédéric de Brandebourg se réunirent à Francfort, où le cardinal Aleman s'empressa de les rejoindre, et se constituèrent en ligue politique contre l'Empereur, tandis qu'ils faisaient porter à Eugène, par Grégoire Heimburg, une sommation d'avoir à reconnaître les décrets de Constance et de Bâle sur l'autorité des conciles et sur la réforme, à convoquer en Allemagne un concile destiné à mettre fin au schisme, à adhérer aux conclusions de la diète tenue à Mayence en 1439, et à casser l'acte de déposition des archevêques de Cologne et de Trèves. Si la réponse d'Eugène était favorable, ils le reconnaîtraient provisoirement jusqu'à la décision du futur concile, sinon, ils se rallieraient à l'assemblée de Bâle, pourvu que celle-ci consentît à se laisser transférer à leur gré (5).

Frédéric III, mis en échec autant que le pape, avait tout intérêt à chercher un terrain d'entente. Son secrétaire, Aeneas Sylvius, paraîtra désormais au premier plan et, mieux que Nicolas de Cues, dialecticien

(1) Aeneas Sylvius, *op. cit.*, p. 108, 125.

(2) De Beaucourt, *Histoire de Charles VII*, t. IV, p. 68 ; Zeller, *Histoire d'Allemagne*, t. VII, p. 177.

(3) Il lui accorderait 100.000 florins pour couvrir les frais de son voyage à Rome, le droit de lever une décime sur tous les bénéfices ecclésiastiques en Allemagne, le droit de collation de cent bénéfices dans ses États héréditaires d'Autriche et de présentation à six sièges épiscopaux. Chmel, *Gesch. Friedrichs III*, t. II, p. 381 s. ; Rocquain, p. 286.

(4) 24 janvier et 9 février 1446. Raynaldi, a. 1446, nos 1 et 6.

(5) 21 mars. Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, VII, 1106-1109 ; Voigt, *Enea Silvio*, I, 357-358.

habile, orateur fougueux, mais, à ce qu'il semble, plus faible politique, il inspirera les négociations qui mettront fin à la neutralité allemande. C'est lui qui décida Eugène à éviter une rupture avec les Électeurs en envoyant des légats à Francfort, le 1er septembre 1446 (1). Au cours de la diète, lorsque la réponse du pape fut jugée insuffisante (2), que l'archevêque de Mayence et Lysura lui-même estimaient qu'Eugène avait décidé de son sort, que les princes étaient sur le point de se prononcer pour le concile de Bâle, c'est lui, autant que Nicolas de Cues et Carvajal, qui entraîna l'archevêque de Mayence et le margrave de Brandebourg à déclarer qu'à leurs yeux, la paix de l'Église résulterait de l'union au pape. Par ses efforts, autant que par ceux des orateurs pontificaux et surtout du dernier venu d'entre eux, Thomas de Sarzane, les princes, en dépit des instances des archevêques de Cologne et de Trèves (3), substituèrent à la sommation de mars des propositions assez imprécises pour que le pape pût y répondre, à la fois sans se contredire et sans froisser l'Empire. Enfin, c'est lui qui conduisit, à Rome, les négociations d'où sortit le « Concordat des Princes » (5 et 7 février 1447) et qui procura à Eugène IV la suprême joie de recevoir, avant de mourir, l'acte d'obédience de Frédéric III, et des Électeurs de Magdebourg et de Brandebourg (4).

Une dernière fois, Nicolas de Cues et Carvajal parurent comme

(1) A la diète qui devait se réunir le 1er septembre 1446, Eugène envoya Jean Carvajal, Nicolas de Cues, Jean, évêque de Liége, et Thomas de Sarzane, évêque de Bologne. Bulles des 22 et 23 juillet 1446. *Reg. vatic.* 369, fos 43v et 44r. La première a été publiée dans Koch, p. 174 ; Raynaldi, a. 1446, *n*o 3 ; Müller, *Reichstags-Theatrum*, I, 341. Mais Jean de Heinsberg ne parut pas à Francfort et Thomas de Sarzane n'y arriva que tardivement. N. Valois, II, 309 n., 311.

(2) Eugène reconnaissait l'autorité du concile de Constance et de celui de Bâle jusqu'à sa translation à Ferrare, mais ne parlait pas de la souveraineté des conciles généraux quels qu'ils fussent. En ce qui concernait les décrets de réforme reçus en Allemagne, il laissait à ses délégués le soin de les examiner et de les approuver s'ils le jugeaient bon, en réservant les droits du saint-siège. Sur toute la diète de 1446, cf. Aeneas Sylvius, *De rebus*, p. 117-118 ; Hefele-Leclercq, VII, 1112-1120.

(3) Mémoire publié par Hansen, *Sœsterfehde*, no 237. Il faut y joindre un mémoire présenté par Walram de Mœrs, frère de l'archevêque d'Utrecht, concluant, lui aussi, à la reconnaissance du concile de Bâle. Hansen, *op. cit.*, no 243.

(4) Le discours par lequel Aeneas présenta l'ambassade, se trouve reproduit dans Martène, *Ampl. coll.*, VIII, 980, et en partie dans Raynaldi, a. 1447, no 2. — Les bulles des 5 et 7 février sont publiées dans Müller, *op. cit.*, 347 s. ; Koch, *Sanctio pragmatica*, 181 s.; Raynaldi, a. 1447, nos 4-7. Eugène IV s'engage à convoquer un concile général dans les dix mois, reconnaît l'« éminence » des conciles généraux, adhère à la pragmatique de Mayence (1439), tout en se réservant d'envoyer ses légats qui la modifieront, d'accord avec le roi des Romains, l'archevêque de Mayence et l'Électeur de Brandebourg ; réintègre, sur leurs sièges, les archevêques de Cologne et de Trèves, à condition qu'ils le reconnaîtront pour véritable « vicaire du Christ »; et relève de toutes censures les personnes qui, dans les six mois, feront acte de soumission au saint-siège.

représentants du pape à Aschaffenbourg (juillet 1447), où les Électeurs de Cologne, de Trèves, de Saxe et le Palatin abandonnèrent la cause de Félix et où l'on décida que le successeur d'Eugène, Nicolas V, serait reconnu par toute l'Allemagne, s'il approuvait le concordat. Bientôt après (21 août), un édit impérial déclara la neutralité abolie et l'Allemagne soumise à la juridiction de Rome (1). Déjà l'Aragon et la Pologne avaient adhéré au pape. L'année suivante vit le concordat de Vienne entre le saint-siège et le roi des Romains, l'ambassade du roi Charles VII portant à Nicolas V le serment d'obéissance de la France, la dissolution du concile de Bâle et la démission de Félix V. Le schisme était fini !

Nicolas de Cues pouvait se glorifier de ce résultat, aussi heureux pour l'Empire que pour l'Église. Il s'en fallait, certes, qu'au cours de ces dix années, il eût été, pour le saint-siège, une lumière doctrinale. Pendant qu'à Florence son collègue, Jean de Torquemada, s'efforçait de prouver, en des discussions publiques contre Cesarini, que la valeur dogmatique des décrets de Constance sur la prééminence des conciles demeurait incertaine (2) ; et qu'Eugène IV, dans sa bulle *Etsi non dubitemus* refusait à ces décrets une portée universelle (3), il s'était toujours appliqué, lui, à ne pas les mettre en cause. Tout récemment encore, à la dernière diète de Francfort, il avait fait, avec Carvajal, des concessions de doctrine qui avaient paru audacieuses à Aeneas lui-même, et que Thomas de Sarzane avait désapprouvées (4). C'est que son vrai rôle était ailleurs. Eugène, qui excellait à choisir ses hommes, l'avait chargé, non de disserter, mais d'agir ; non de faire accepter par les Allemands une doctrine, mais de leur faire accomplir un geste, celui-là même qui venait d'amener à Ferrare, les Orientaux.

De cette mission, malgré des difficultés sans cesse renaissantes, Nicolas s'était acquitté en avocat habile, capable de dépenser, au service de sa cause, autant d'art que de science. N'avait-il pas su parler à Thomas de Haselbach le langage du juriste, et celui du philosophe à Rodrigue Sanchez d'Arevalo ? N'avait-il pas su jouer de l'intérêt de l'Empire auprès de l'ambassadeur de Frédéric, et de celui des princes auprès de Jean de Lieser ? Il avait, surtout, eu le mérite de comprendre qu'il

(1) Hefele-Leclercq, VII, 127 s. Le « Concordat de Vienne » (17 février 1448), qui devint le code de législation ecclésiastique pour l'Allemagne, se trouve dans Koch, *Sanctio Pragmatica*, 201 s.

(2) Septembre ou octobre 1439. Les décrets de Constance, suggère-t-il, ne devraient s'entendre que du cas où il y a plusieurs papes douteux. N. Valois, II, 202-204. Torquemada rédigea, vers le printemps de l'année suivante, un mémoire intitulé *Responsio in blasphemiam damnatissimae congregationis Basiliensium* : Mansi, XXXI, 63-126.

(3) 20 avril 1441. Analysée dans N. Valois, II, 208-210.

(4) Aeneas Sylvius, *Historia Friderici III*, col. 128 ; *Commentarii*, p. 102 ; discours à Eugène IV, Mansi, XXXI, 31.

importait d'éviter que les diètes ne tournassent aux conciliabules théologiques, et de faire graviter toute son argumentation autour de deux formules très simples : l'Église est là où s'opère l'union, à Ferrare et à Florence ; elle n'est pas là où s'opère la division, à Bâle. Ainsi, il avait été, parmi la masse fluide de l'opinion germanique, l'agitateur perpétuel qui l'avait empêchée de se cristalliser dans la neutralité ou le schisme. A l'inertie ou à l'erreur, auxquelles semblaient devoir conduire un examen de théories ou un calcul d'intérêts (1), il avait opposé la nécessité d'agir et de s'agréger au corps de l'Église, dans lequel seul vit l'Esprit d'amour et de vérité ; et son intervention, à certains moments, avait été décisive. Sans doute, son activité s'était ralentie : depuis un an, son rôle avait été plus effacé ; mais si la place pouvait être alors aux négociateurs et aux diplomates, c'est parce que lui, l'orateur, le défenseur de la papauté, il avait su, par la force de son éloquence, par la vigueur de son raisonnement, par l'opportunité de ses interventions, non seulement maintenir au-dessus de tous les débats le principe inviolable de l'Église, mais encore battre en brèche l'édifice du schisme, un instant si menaçant, et en saper victorieusement les bases.

A l'infatigable lutteur, Aeneas Sylvius, son ancien adversaire, qui l'éclipsa en cueillant le fruit de son labeur, rendit d'ailleurs le plus bel hommage et le plus compétent lorsque, dans son histoire du concile de Bâle, il appela Nicolas « l'Hercule des Eugéniens ». Eugène, lui-même, avait rendu justice à son avocat en attachant de plus en plus de prix à ses services (2), en lui multipliant les

(1) Aeneas Sylvius, bien placé pour juger, écrivait à Cesarini, en 1444 : « Neutralitas difficulter aboleri poterit, quia pluribus utilis est ; pauci sunt qui verum sequuntur, omnes fere quod suum est quaerunt... non est facile, crede mihi, ex ore lupi praedam eripere ». *Opera*, éd. Bâle, p. 549.

(2) Relevé des sommes payées par la curie à Nicolas de Cues. Le 8 mars 1438, le pape lui fait verser, à Ferrare, 240 florins d'or de la Chambre « pour complément de dépenses faites par lui pendant son voyage à Constantinople (Rome, Archivio di Stato, *Mandata cameralia*, a. 1434-1439, f° 154v). La même année, après la diète de Nuremberg, la banque des Médicis lui verse 100 florins d'or (Ibid., f° 154v). Le 22 mai 1439, après la diète de Mayence : « Solvi faciatis nob. viris Cosme et Laurencio de Medicis mercatoribus florentinis, flor. auri de Camera centum sine reten., pro totidem per eos solutis in Basilea, d. Nicolao de Cusa, pro factis S. d. n. pape ». (Ibid., f° 213v). Le 23 janvier 1443 : « Florenos similes centum pro portando ad d. Nicolaum de Cusa in partibus Alamaniae existentem pro factis S. d. n. pape ». (Ibid., a. 1439-1443, f° 203v). Le 26 novembre 1444 : « 280 flor. auri de camera... d. Nicolao de Cusa in partibus Alamaniae existenti pro factis S. d. n. pape, pro sua provisione 14 mensium inceptorum die 26 novembris 1443 ». (Ibid., a. 1443-1447, f° 88). Le 21 mai 1445 : « Thomae de Spinellis... pro 100 fl. auri per eum solutis Burgis d. N. de Cusa pro parte sue provisionis ». (Ibid., f° 111v). Le 10 février 1446, ordre de rembourser à Thomas de Spinellis 100 fl. d'or versés par lui à Jean Carvajal, à Venise, pour Nicolas de Cues. (Ibid., f° 157). Le 1er octobre 1446, ordre de rembourser au même 103 fl. d'or pour 100 ducats de Venise qu'il a fait remettre à Cusa. Le 18 janvier 1448, le 24 avril 1448 et le 12 février 1449, Robert de Martellis reçoit deux fois 300 et une fois 500 florins d'or en remboursement de sommes payées à Cusa (Ibid., a. 1447-1452, fos 58, 72, 105).

faveurs (1), en lui donnant le titre de sous-diacre du pape (2), en le créant archidiacre de Brabant (3), en le nommant, enfin, *in petto*, cardinal de la sainte Église, dont il s'était montré le si ferme soutien (4). Thomas Parentucelli, devenu Nicolas V, allait achever l'œuvre d'Eugène IV : Nicolas de Cues, en considération de sa « vertu », de son « expérience dans les affaires les plus considérables », des « fatigues qu'il avait supportées au service de l'Église », fut compris dans la promotion cardinalice du 20 décembre 1448 (5) et reçut le titre de Saint-Pierre-ès-liens, le 3 janvier 1449, l'année même, remarque-t-il, où disparut l'antipape. Le rétablissement de la paix entre le duc de Clèves et l'archevêque de Cologne, auquel il travaillait alors, le retint encore jusqu'au mois d'octobre ; puis, après être allé dire adieu à son vieux père, à son frère Jean, à sa sœur Claire, et avoir recommandé d'écrire « à la louange de Dieu » une courte notice biographique, destinée à faire savoir à tous que « l'Église romaine rémunère très largement les vertus de ses serviteurs, sans acception de pays ni de naissance », le fils du pécheur mosellan prit le chemin de Rome, où Nicolas V avait manifesté le désir de lui imposer lui-même le chapeau (6).

(1) Le 4 novembre 1440, il lui donne le personat de l'église paroissiale de Leye, d. de Trèves. (Ms A VII, 1, nº 104, fºs 58ᵛ-59 des arch. de l'État, à Coblentz). Le 10 novembre 1440, il lui concède la faculté de réserver six bénéfices ecclésiastiques dans le diocèse de Trèves. (Ms cité, fº 198ᵛ). Le 3 juin 1441, il l'autorise à conserver sa vie durant, trois bénéfices incompatibles. (*Reg. vatic.* 360, fºs 227-228). Le 1ᵉʳ mai 1442, il lui donne l'autel de Saint-Jean-Baptiste, dans l'Église des SS. Martin et Séverin de Munster-Meinfeld. (*Reg. vatic.* 367, fº 249). Le 26 septembre 1444, il confirme son droit à l'église de Schindel, diocèse de Liége. (*Reg. vatic.* 368, fº 98). Les 5 février et 29 mai 1446, il lui accorde de larges pouvoirs de dispense et d'absolution. (*Reg. vatic.* 378, fºs 3ᵛ et 132ᵛ). Le 1ᵉʳ novembre 1446, il l'autorise à garder quatre bénéfices incompatibles et le dispense de résider dans son archidiaconé de Brabant. (*Reg. vatic.* 379, fº 141). Le 23 février 1447, il lui accorde, sur sa demande, le choix d'un confesseur qui puisse l'absoudre, une fois en sa vie et à l'article de la mort, de tous péchés réservés au pape, moyennant un jeûne tous les vendredis, pendant un an. (*Reg. vatic.* 379, fº 160).

(2) 13 janvier 1442. (*Reg. vatic.* 360, fº 231ᵛ).

(3) Le 25 janvier 1442, il lui écrit : « Les services que vous avez rendus et ne cessez de rendre à notre personne et au saint-siège, vos connaissances littéraires, l'honnêteté de votre vie et de vos mœurs, les louables mérites de la probité et des vertus dont nous vous savons orné, sont pour nous un juste motif de libéralité », et il lui réserve la dignité d'archidiacre de Brabant, dans l'église de Liége (*Reg. vatic.* 360, fºs 236-237ᵛ).

(4) D'après *Historia Rev. d. Nicolai de Cusa*, dans *Histor. Jahrb.*, XIV, 549 ; et Marx, *N. v. C.*, p. 220 : « Hic dominus Nicolaus, per papam Eugenium in cardinalem assumptus secrete... ».

(5) Eubel, II, p. 11, n. 1. (Lire dans la référence, fº 20ᵛ, et non fº 204). Bulle d'envoi, du 27 décembre, publiée dans *Theolog. Quartalschr.*, 1830, p. 176.

(6) Cette notice, composée probablement par le frère de Nicolas, est l'*Historia* citée dans la note précédente. Le cardinal de Cusa entra à Rome le 11 janvier 1450. Ses collègues le conduisirent le jour même au palais apostolique, où il reçut le chapeau rouge. La bouche lui fut ouverte le 19 janvier. Eubel, II, 31, nº 110.

CHAPITRE VI

La grande légation

I. L'indulgence et la vie chrétienne

Après un siècle d'interminables dissensions, l'année 1450 semblait devoir être, pour l'Église, le point de départ d'une période de glorieuse prospérité.

Les préparatifs du couronnement de l'Empereur à Rome, l'élection au souverain pontificat du cardinal de Bologne, Thomas Parentucelli, les fêtes jubilaires auxquelles accoururent de toutes parts les pèlerins, en foules innombrables, la canonisation de saint Bernardin de Sienne, jetaient sur le siège de Pierre, si menacé naguère dans son autorité, un éclat incomparable. L'Empereur couronné, c'était le pouvoir temporel se reconnaissant subordonné au spirituel et s'inclinant devant le vicaire du Christ sur la terre. Nicolas V, pape, c'était l'humanisme, la puissance intellectuelle de l'époque, assis sur le trône apostolique. Les foules se pressant vers Rome et la basilique vaticane, c'était le peuple chrétien saluant avec amour son père retrouvé, acclamant en Nicolas V le pape incontesté, symbole vivant de la paix rendue à la chrétienté.

Nicolas de Cues jouit, dans la ville éternelle, de ce triomphe qu'il avait contribué à préparer par un dévouement de plus de dix ans à la cause pontificale.

Restait à assurer un lendemain à cette radieuse aurore, en prévenant le retour des maux sous lesquels avait failli succomber l'Église. Restait à faire refleurir partout la vie et les vertus chrétiennes par une réforme morale profonde; à éteindre les cupidités et à apaiser dans chaque nation les querelles locales, fruit d'un trop long état d'anarchie. Cette œuvre de salut, le peuple chrétien en attendait maintenant la réalisation du père commun des fidèles. Nicolas V le comprit, et décida d'envoyer, pour l'accomplir, des légats *a latere* dans les divers pays de l'Europe.

Pourquoi désigna-t-il pour « l'Allemagne, la Bohême et les pays circonvoisins » Nicolas de Cues ? (1). Il a considéré, disent les bulles des 24 et

(1) Bulle du 24 décembre. *Cod. lat. monac.* 18647, f° 89 et suiv.

29 décembre 1450, sa parfaite connaissance de la langue allemande, son éloquence, sa science, son expérience, sa vertu, son zèle, son habileté. Mais peut-être la raison de ce choix est-elle plus profonde : en envoyant ainsi les légats aux diverses nations, Nicolas V ne faisait que réaliser, sous une autre forme, un vœu depuis longtemps exprimé par son ami Cusa ; bien plus, il le faisait, jusque dans les détails des instructions qu'il leur donnait, conformément au plan qu'avait tracé l'auteur du *De concordantia catholica*. Même but assigné : rétablissement de la paix sociale, redressement des erreurs doctrinales, correction des mœurs ecclésiastiques ou laïques ; mêmes moyens préconisés : tenue de conciles provinciaux, visite des monastères, prédication, sanctions judiciaires contre les abus. Quoi d'étonnant à ce que le pape s'en soit remis, en partie, du souci de réaliser la grande œuvre de réforme et de pacification, à celui qui en avait si nettement tracé le programme ?

Aussi bien, Nicolas n'était-il pas resté étranger jusque-là à tout essai de réalisation pratique de réforme.

Dès 1434, au nom des Observantins des provinces de France, de Bourgogne et de Lorraine, il avait demandé à l'assemblée générale du concile de Bâle, confirmation d'un décret de Constance concernant la réforme de leurs statuts. Sa requête avait même provoqué un beau tapage, de nature à l'édifier sur les difficultés que devait rencontrer plus tard son action apostolique (1). La commission de la Foi, au même concile, l'avait chargé, en 1434, avec l'évêque de Pavie et deux autres docteurs, d'établir un rapport sur la simonie (2), puis, deux ans plus tard, lui avait confié l'examen des statuts synodaux de la province de Tulle (3). Comme doyen de Saint-Florin, à Coblentz, puis comme prévôt de Münster-Meinfeld, il avait été témoin des efforts faits en pays rhénan, par l'archevêque Jacques de Sierck. Lui-même y avait contribué en prêchant, en 1443, à ses confrères les chanoines de Saint-Siméon de Trèves qui venaient de recevoir leurs statuts de réforme, l'observation des règles canoniques, la pureté de vie, la lutte contre l'envie et l'orgueil ; tout récemment, par commission du cardinal-légat Jean

(1) Le frère Paschase et Simon de Valle s'élevèrent contre la demande de Cusa, déclarant que, lui donner satisfaction, serait provoquer la division de l'Ordre, lequel était régi par un très saint général. — « Vous ne dites pas la vérité », s'écria le frère Louis, de l'Observance ; et son interruption lui valut d'être condamné, par le Président, à des excuses publiques et au jeûne au pain et à l'eau. L'assemblée chargea les députations d'examiner la requête, et nous ignorons ce qu'il en advint. Cf. Haller, *op. cit.*, II, 234.

(2) 29 octobre, le jour même où le concile avait décidé de combattre cet abus. Toute autre charge cessante, ils devaient se réunir deux fois par jour, y compris les dimanches et fêtes. Cf. Haller, III, 27. Nicolas de Cues quitta Bâle au mois de février suivant, pour prendre part au règlement définitif de l'affaire de Trèves.

(3) 22 septembre 1436. Cf. Haller, IV, 279.

Carvajal, qui résidait alors à Coblentz, dans sa demeure, il avait étudié certaines adaptations de la réforme au même chapitre de Saint-Siméon et à la Collégiale de Münster-Meinfeld (1).

D'autre part, de multiples missions, accomplies sous la conduite ou le haut contrôle de Carvajal, lui avaient appris à connaître le rôle du légat pacificateur ; et ses interventions dans les affaires tchèques, à Bâle ou à Nuremberg, l'avaient quelque peu préparé à représenter utilement le saint-siège en Bohême.

Voilà pourquoi, sans doute, Nicolas V n'hésita pas à le mettre enfin lui-même à la tête d'une importante légation. « Nous avons pensé à vous, lui dit-il dans ses bulles du 24 et du 29 décembre 1450, qui êtes né en Allemagne et possédez la langue du pays, qui êtes éloquent et remarquable par la science et l'expérience » (2) ; « à vous, dont la vertu nous est connue mieux qu'à personne et dont l'habileté a été éprouvée dans de nombreuses et difficiles affaires ecclésiastiques. Nous vous savons remarquablement instruit ; nous connaissons la circonspection et la diligence avec lesquelles vous travaillez à répandre la foi et la religion chrétienne; nous savons combien ardemment vous désirez que soient extirpées les hérésies et que de bons ouvriers cultivent la vigne du Seigneur; nous savons que le zèle pour la gloire de Dieu domine en vous tous les sentiments et que votre principal souci est l'exaltation de la foi catholique, le règne des bonnes mœurs, le triomphe des bons et le châtiment ou la conversion des méchants. Nous ne doutons pas que, pour répandre la religion, la foi et la dévotion, dans votre pays d'origine, auquel vous êtes tout particulièrement attaché, vous ne dépensiez, avec la plus grande ardeur, les trésors de votre sagesse et de votre vertu » (3).

Nicolas V chargeait son légat d'annoncer le jubilé et d'en offrir, sous certaines conditions, les indulgences, à qui n'avait pu se rendre à Rome. Il l'autorisait à tenir des conciles provinciaux ou locaux, à les présider au nom du pape, à y édicter des statuts ou des règlements, à y porter ou lever des censures ; à visiter et à réformer tout monastère,

(1) Cf. pour Saint-Siméon, sa décision du 7 juin 1449, aux Arch. de Trèves, Urk. G, 1. Pour Münster-Meinfeld, celle du 2 mai 1449, à la *Staatsbibl.*, mscr. A. VII, 1, n° 104. Il déclare notamment que la résidence est obligatoire sous peine de perte de bénéfice, et qu'aucune permutation ne dispense de la réforme.

(2) Bulle du 24. *Cod. lat. monac.* 18647, f° 89r et suiv. Cette bulle nomme Nicolas légat *a latere* pour l'Allemagne, la Bohême et les pays voisins. Celle du 29 précise la mission du légat en Allemagne. *Reg. vatic.* 391, f°s 17 et suiv. Pastor en a publié un extrait dans *Gesch. der Päpste*, 3e et 4e édit., t. I, p. 813, n° 36. Une autre bulle, relative aux affaires de Bohême, a été publiée dans Raynaldi, ad a. 1450, n° 12, et dans *Theolog. Quartalschr.*, Tübingen, 1830, p. 800. Cf. *infra*, chap. XII.

(3) Bulle du 29. *Reg. vatic.* 391, f°s 17 et suiv.

fût-il exempt ; à punir, déposer, remplacer « les rebelles » ; à réglementer ou abolir au besoin le cumul excessif des bénéfices, revenus et privilèges ; à prêcher ; à absoudre des cas réservés au saint-siège. Bref, il visait à lui donner en toutes circonstances « tous les moyens de réformer les églises, d'extirper les abus, de faire observer les saints canons, de rendre agréables à Dieu le peuple et le clergé » (1).

Il lui donnait mission, enfin, de conclure des trêves, de négocier et d'effectuer la paix entre les dissidents ; de poursuivre, par contre, les hérésies et de châtier les hérétiques selon le jugement de sa conscience. Et pour qu'aucun obstacle ne pût nuire à son action, il suspendait devant elle tous les privilèges, personnels ou locaux, à l'exception de ceux des archevêques ou évêques ; et lui permettait, si besoin en était, de faire appel au bras séculier pour rendre efficace son autorité (2). « Usez de ces pouvoirs, concluait-il, avec une telle circonspection et une telle prudence, que l'on puisse en espérer d'heureux fruits... Tout ce que vous ferez en ce sens, nous le tiendrons pour valable ; et nous donnerons force de loi à vos justes décisions » (3).

Muni de ces instructions, notre légat se mit en route, en plein hiver, le 31 décembre 1450 (4). Pendant plus d'une année, infatigable, il parcourra les pays allemands : Salzbourg, Eichstätt, Bamberg, Magdebourg, Hildesheim, Minden, Mayence, Cologne, marqueront les principales étapes de sa légation, parce qu'il y présidera des synodes ou publiera des décrets de réforme ; mais innombrables seront les villes, les villages, les monastères, où il laissera trace de son passage. Son cortège de trente cavaliers (5) paraîtra bien modeste auprès de ceux d'un Orsini, d'un Branda, d'un Carvajal, de tous les cardinaux-légats qui se sont succédés depuis trente ans ; mais si le peuple est avide de contempler de belles cavalcades, ne l'est-il pas plus encore de recevoir en son âme croyante une douce rosée de biens spirituels ? Mieux que l'éclat d'un cortège pompeux, l'indulgence, que vient offrir à tous le cardinal allemand, attirera sur ses pas les foules qui n'ont pu prendre part au jubilé romain, et la simplicité dont fera montre le messager de grâces si importantes, sera à la fois un exemple aux grands, et aux humbles, un enseignement.

Il s'avance, le légat du pape, le prince de l'Église, à cheval, ou monté sur une mule, comme Jésus entrant à Jérusalem ; et, comme le maître,

(1) Bulle du 24. *L. c.*

(2) Bulle du 29 et bulles spéciales concernant la Bohême et le conflit entre l'archevêque de Cologne et le duc de Clèves, publiées dans Raynaldi, ad a. 1450, n°s 10 et 12.

(3) Bulle du 24, *in fine.*

(4) Eubel, t. II, p. 32, n° 118.

(5) Lettre de Cusa à l'archevêque de Salzbourg. *Cod. vindob. lat.* 426, f° 6'.

il vient bénir et sauver ! Une humble croix d'argent le précède, que le successeur de Pierre lui a donnée. Sur elle, souvent son regard se reposera pour lui rappeler que sa mission est sacrifice et que, pour ramener les cœurs au Christ, aucune fatigue ne doit lui être trop lourde. La seule vue de la petite caravane proclame que la réforme tant désirée est en voie de réalisation à Rome même, dans cette curie si décriée ; et que, commencée par la tête, elle s'étendra jusqu'aux membres, si partout règne la bonne volonté.

Qu'il marche, l'ardent missionnaire de la paix et de la vertu ! Qu'il porte son action partout où Bâle conserve des adeptes, la haine des serviteurs, le vice des esclaves ! On le désire, on l'attend. D'avance, avec Bernard de Kraybürg, on salue les succès de « l'aigle qui prend son vol », parce qu'on connaît son zèle, son désintéressement, son amabilité, sa fermeté, son éloquence, et qu'on le sait porté par « les grandes ailes de la sagesse et de la science ». Son nom seul, semble-t-il, Nicolas, rend un son de victoire (1) ! Archevêques, évêques, communautés religieuses, confréries, viendront en procession au-devant de lui et l'introduiront, comme en triomphe, dans les cathédrales et les églises, où, se frayant un chemin à travers les foules courbées sous sa bénédiction, il ira s'incliner devant le tabernacle, pour donner une vivante leçon de foi et de piété. Les princes parfois, les municipalités souvent se porteront à sa rencontre et lui offriront les présents de l'hospitalité.

Les chroniqueurs du temps s'étendent avec complaisance sur la visite du légat envoyé par le « pape de Rome » : leurs récits abondent en détails précis, comme en descriptions pittoresques.

Voici Nuremberg, l'opulente cité du commerce et des arts, où Nicolas fait son entrée par le Spittlertor, un samedi, à l'heure de vêpres, précédé du splendide cortège venu à sa rencontre avec le trésor des reliques (2). Voici Erfurt, la ville universitaire, où le cérémonial est réglé avec une savante minutie : le président du conseil communal, comte de Glichen, s'est porté au-devant du cardinal avec les représentants de la bourgeoisie ; les religieux et les membres de l'Université attendent, massés près de la porte extérieure, vers Tabisteten ; au pont de l'octroi se sont groupés les chanoines des deux chapitres. Le cortège arrive. Le cardinal descend de cheval et traverse à pied la ville, jusqu'aux collégiales Notre-

(1) Discours prononcé par Bernard, chancelier de l'archevêque de Salzbourg, *Cod. vindob.* 3704, f[os] 134-139. Il y fait allusion à l'aigle d'Ezéchiel, ch. XVII, v. 3, et à un texte des Rois, II, ch. XII, v. 26. Il voit dans le nom de Nicolas le mot grec *nikos*, victoire, et le mot latin *laus*, louange.

(2) *Chroniken der frankischen Städte : Nürnberg*, t. IV, Leipzig, 1872, p. 181-182. Sur l'itinéraire de Cusa (dates et références) cf. *infra*, Appendice III.

Dame et Saint-Sever, dont les voûtes retentissent de chants magnifiques (1). Voici Halle, où la réception dépasse en éclat tout ce que le légat a vu jusque-là. Cent cavaliers ouvrent la marche de la procession. Viennent ensuite les étudiants, les prêtres en surplis avec les croix et bannières des paroisses, les religieux des ordres mendiants, les chanoines réguliers de Neuwerck et de Saint-Maurice, que conduisent les fameux docteurs Paulus et Jean Busch, revêtus de leurs aumusses, enfin, derrière le cardinal, le magistrat et le peuple. Arrivé près de l'église, Nicolas met pied à terre ; il se prosterne devant le maître-autel, et tandis que s'achèvent les strophes des cantiques « Tu es venu, toi que nous désirions », « Ceignez-vous les reins, portez à la main des lampes ardentes », le prieur de Neuwerk, Hermann Renen, debout sur une stalle du chœur, célèbre, en sa venue, un espoir de salut pour l'Allemagne (2).

A Magdebourg, c'est l'archevêque, Frédéric de Bichlingen, qui l'introduit processionnellement (3). Le duc de Brunswick, Henri le Pacifique, époux d'Hélène de Clèves, le prie d'aller baptiser à Wolfenbüttel sa fille, Marguerite, puis l'escorte jusqu'aux frontières de son duché (4), où l'attend, à cheval et paré d'une superbe armure, l'évêque d'Hildesheim, Magnus. On arrive au camp de Steinbrück. Devant la ville, le clergé et les fidèles assemblés chantent des cantiques. Magnus entre dans l'église Sainte-Catherine. Laissant là ses attributs de prince temporel, il revêt la soutane et le surplis, pour conduire le cardinal jusqu'à sa cathédrale, par des rues jonchées de roses, aux frais de la cité (5).

Les villes de Hollande sollicitent officiellement la visite du légat. Deventer envoie au-devant de lui un cortège de quatre-vingt-sept barques qui l'amènent en grande pompe au palais épiscopal, où la municipalité vient, en corps, lui souhaiter la bienvenue (6). Zwolle le reçoit processionnellement, à la lueur des torches. Les bourgeois de Harlem, accompagnés des Dominicains et des Carmes, vont le chercher au monastère Saint-Jean et le précèdent, au son des cloches, dans l'église paroissiale (7). A Bruxelles, il fait son entrée par la porte de Louvain, aux côtés du duc de Bourgogne qui est allé à sa rencontre, à cheval,

(1) Hartung Kammermeister, *Annales Erfurtenses*, dans Mencken, *Scriptores Rerum german.*, t. III, Lipsiae, 1730, p. 1214 ; et *Fragmentum Chronici Chemnicensis*, dans *op. cit.*, p. 158.

(2) Jean Busch, *De reformatione*, dans Leibnitz, *op. cit.*, II, 945.

(3) *Magdeburger Schöppenchronik*, dans *Die Chroniken der deutschen Städte*, t. XVII, Leipzig, 1869, p. 401.

(4) *Chronic. Riddagshusense*, dans Meibom, *Rerum germanicarum*, t. III, 376.

(5) Jean Busch, *op. cit.*, 946. — Comptes de la ville, publiés par Doebner, *Urkundenbuch der Stadt Hildesheim*, t. VII, Hildesheim, 1899, p. 621.

(6) *Chronicon Windeshemense*, édit. Grube, p. 339.

(7) Meinsma, *op. cit.*, p. 82.

jusqu'à un demi-mille de la ville (1). Partout, on s'ingénie à faire honneur au légat apostolique en le recevant avec éclat.

Partout aussi affluent vers lui les présents : c'est la cervoise de Nuremberg, que la municipalité de Halle lui fait amener sur un char ; c'est le vase précieux artistement ciselé et rempli de florins d'or, que lui offre Hildesheim (2) ; ce sont les trois muids de vin, que lui présente le Magistrat de Deventer, avec des poissons pêchés tout exprès dans les fossés de la ville (3). « Vos mains sont libres de tout présent, je le sais par expérience et tout le monde l'affirme », a proclamé Bernard de Krayburg dans son discours de Salzbourg ; mais le moyen pour le cardinal de refuser ces cadeaux, aimable expression de l'attachement populaire ? Le moyen aussi d'éconduire toujours les municipalités qui réclament pour elles l'honneur d'héberger un prince de l'Église ? Par goût, Nicolas de Cues préfère se reposer des cérémonies officielles dans le recueillement de quelque monastère ; il accepte cependant le magnifique banquet que lui offre le Magistrat de Deventer au *Weinhaus* de la ville (4), les gâteaux et le vin que lui envoie, matin et soir, celui de Zwolle (5), le logement qui lui a été préparé par celui d'Amsterdam (6). A Arnhem aussi, il est l'hôte de la ville, qui le traite d'ailleurs royalement (7).

Sans doute, la venue d'un légat pontifical en pays allemand attirait toujours un grand concours de peuple, et l'offrande de cadeaux, de vin et de poisson surtout, était une manifestation habituelle de l'hospitalité germanique (8) ; mais si les foules se pressent au point de s'étouffer sur le passage de Nicolas, dans les églises où il pénètre, au pied des chaires ou des tribunes d'où il va parler (9), ce n'est pas seulement pour satisfaire une vaine curiosité, pour contempler ce personnage « plus rare qu'un merle blanc », au dire d'un chroniqueur : un cardinal allemand ; c'est pour recevoir de sa bouche le don qui rachète les âmes, la rançon qui, au jour de la mort, délivrera du Purgatoire pour introduire dans le beau

(1) Chronique d'Adrien d'Oudenbosch, dans Martène, *Coll. Ampl.*, IV, 1221 s.

(2) H. A. Lüntzel, *Geschichte der Diozese u. Stadt Hildesheim*, t. II, Hildesheim, 1858, p. 429. — Comptes de la ville, dans Dœbner, *op. cit.*, p. 621.

(3) Meinsma, *op. cit.*, p. 98.

(4) *Chronicon Windesheimense*, édit. Grube, p. 339.

(5) Comptes de la ville, dans Meinsma, *op. cit.*, p. 83.

(6) D'après Van Heilo, Nicolas voulait absolument prendre logement chez les chanoines réguliers de Saint-Jean. Il fallut les vives instances du Magistrat et des habitants pour obtenir qu'il changeât ses dispositions. Cf. Meinsma, p. 98.

(7) Meinsma, *op. cit.*, p. 104-106.

(8) Cf. Schairer, *Das religiöse Volksleben am Ausgange des Mittelalters*, Leipzig-Berlin, 1914, p. 118.

(9) Au sermon du 1er juin 1451, l'affluence fut telle, devant l'église Saint-Pierre d'Erfurt, que plusieurs personnes périrent étouffées. Cf. H. Kammermeister, *op. cit.*, p. 1215.

Paradis rêvé ; c'est pour l'entendre annoncer la grande indulgence du Jubilé.

Le légat la publie, en effet, à Salzbourg, le 8 février 1451, pour l'Autriche, la Styrie, la Carinthie, le Tyrol ; à Nuremberg, le 18 avril, pour le territoire des ducs de Bavière ; à Magdebourg, le 19 juin, pour le Brandebourg, la Saxe, la Posnanie, la Poméranie ; à Hildesheim, le 6 juillet, pour le Brunwsick et le Lunebourg, et le 12, pour le diocèse d'Hildesheim ; à Minden, le 5 août, pour la Silésie ; à Utrecht, le 17 septembre, pour la Hollande, la Zélande, la Frise ; à Nimègue, vers le 23, à Ruremonde, le 26, pour le duché de Gueldre ; à Aix-la-Chapelle, quelques jours plus tard, pour la ville et ses environs ; puis à Maëstricht, pour les comtés de Fauquemont, de Daelhen et de Limbourg ; à Tongres enfin, et à Hasselt, le 11 octobre, pour la Campine (1).

Mais, de cette publication, qui est l'occasion de sa mission, Nicolas entend faire un moyen plutôt qu'une fin. Plus il voit les fidèles avides de gagner le bénéfice de l'indulgence, plus aussi il tient à utiliser ce sentiment au profit de la réforme morale et du renouvellement profond de la vie chrétienne dans les masses. A tout ce peuple qui a soif de pardon, il prêche d'abord la doctrine : il dit la justice de Dieu et ses rigueurs, son amour et ses bontés. Il lui prêche aussi la vertu ; et à quiconque espère recevoir la faveur du Jubilé, il dit les conditions requises pour l'obtenir : la pratique des bonnes œuvres, et surtout une sincère pénitence. Il est vrai que, pour gagner l'indulgence, il faut sacrifier la moitié de la somme qu'eût coûté un pèlerinage à Rome ; mais qu'on ne s'y trompe pas, qu'on ne croie pas à ce prix acheter matériellement son salut : l'aumône est relative à la fortune de chacun, et les pauvres en sont totalement dispensés. Il est vrai aussi que, pour gagner l'indulgence, il faut visiter telle ou telle église nommément indiquée, et y réciter des prières déterminées ; mais ce n'est là encore qu'une prescription secondaire : pour les malades, d'autres exercices de piété peuvent compenser ces démarches extérieures. La seule condition essentielle, exigée de chacun, prêtre ou laïque, régulier ou séculier, c'est la confession sincère, c'est-à-dire la rupture profonde avec le passé coupable et la résolution de vivre désormais conformément au devoir. Telle est la leçon qui se dégage du décret même de promulgation du Jubilé.

Le légat s'efforce d'ailleurs de rendre aussi facile et aussi fructueuse que possible la réception du Sacrement de Pénitence, par la nomination de sages confesseurs — des religieux le plus souvent — auxquels il accorde des pouvoirs très étendus (2) ; et de peur que, malgré ses expli-

(1) Voir les références à l'Appendice III du présent volume, aux dates indiquées.

(2) Ces dispositions furent appréciées ; nous n'en voulons pour preuve que les instances de plusieurs évêques pour obtenir la faculté de multiplier, à leur

cations, il ne reste dans la conscience populaire quelque erreur sur le sens de son acte, il donne aux prêtres l'ordre formel d'éclairer les fidèles par des prédications aussi fréquentes qu'il sera nécessaire, sur la véritable nature de l'indulgence.

Défense est faite, d'autre part, aux confesseurs, d'accepter de l'argent de leurs pénitents, à quelque titre que ce soit (1), et ceux-ci d'en offrir, sous peine de nullité de l'absolution (2). L'on croit entendre un écho de la joie de gens habitués à payer des frais parfois élevés de chancellerie pour obtenir l'absolution de cas réservés, dans la naïve remarque d'un chroniqueur de Magdebourg: « tous les péchés étaient remis absolument *gratis* » (3). La mesure dut plaire, en effet, plus que nous ne l'imaginons, au peuple allemand, tout particulièrement chatouilleux alors sur la question d'argent. Souvent, il avait été mis à contribution par d'habiles escrocs se présentant, au nom du saint-siège, comme quêteurs pour la croisade contre les Turcs (4). Plus qu'ailleurs encore, la simonie avait sévi chez lui ; et il avait considéré le Grand Schisme comme un châtiment divin de ce crime. Le cumul des bénéfices et la vénalité des élections épiscopales, enfin, lui laissait l'impression qu'avec de l'argent, on fait de l'Église ce qu'on veut ; et pour peu qu'un pamphlétaire grandiloquent excitât ce sentiment, on le voyait verser, sur « le bel argent allemand » qui s'écoulait par delà les Alpes, des larmes tragi-comiques, ou se représenter la papauté comme une hydre, comme une bête d'apocalypse inlassable à le dévorer.

Au sujet des indulgences mêmes, un préjugé régnait, contre lequel se heurta çà et là Nicolas de Cues : il semblait à plus d'un, que le but de l'institution était moins le salut des fidèles que leur aumône. Notre légat fit tout pour éviter de lui fournir un aliment. Non content de supprimer les cas réservés et de laisser l'appréciation de l'aumône obligatoire à

gré, dans leurs diocèses, le nombre de confesseurs extraordinaires et celui des cas dont ils pourraient absoudre. Un seul cas resta excepté. à Salzbourg et à Passau : celui du meurtre d'un prêtre ou d'un clerc. Acte additionnel du décret synodal, *cod. lat. monac.* 18647, f° 105, et acte du 17 février, *codd. ad scot.* 256. f° 203ʳ ; 2809, f°s 43 s. L'évêque de Passau apporta d'ailleurs à ce dernier quelques restrictions. *Cod. lat. monac.* ; 2889, f°s 43 s.

(1) Décret de proclamation du jubilé à Nuremberg. *Cod. lat. monac.* 18647, f°s 106 s. Cf. *Chroniken der frankischen Städte* : *Nürmberg*, t. IV, Leipzig, 1872, p. 181 s.

(2) Décret de proclamation du jubilé à Magdebourg. *Staatsarchiv* de Magdeb., Cop. XXII, f° 152. Cf. Uebinger, *Cusa in D.*, 644.

(3) « Sine omni pecunia ».

(4) Sur l'escroc de 1436 à Augsbourg, cf. Schairer, *op. cit.*, p. 46. Cusa lui-même avait été chargé par le pape, le 28 mai 1448, de faire arrêter Eghard de Haethen, frère conventuel de la province de Saxe, et ses complices, qui parcouraient l'Allemagne et la Dacie, réclamant, au nom du saint-siège, de l'argent en vue de la croisade. Arch vatic., *Reg. later.* 445, f°s 205ᵛ s.

la conscience de chacun, il décida que la moitié (1), ou du moins le tiers (2) des sommes qui seraient recueillies à l'occasion de l'indulgence serait remise aux Ordinaires « pour leurs œuvres pies » : construction des églises et entretien des pauvres, le reste seul devant être envoyé au pape. Encore ne se lassa-t-il de répéter que, de cet argent, le pape ne toucherait rien pour lui-même, mais qu'il s'en servirait pour combattre l'hérésie hussite. Pourtant, lorsque les collecteurs généraux nommés par lui le 5 décembre 1451 (3) : son secrétaire, Henri Pomert et Conrad Holman, prévôt de Goslar, se mirent à l'œuvre, une sourde hostilité se manifesta. Un libelle fut trouvé un jour par le légat à la porte de sa chambre, à Mayence, dans lequel le pape, les cardinaux, la curie étaient également vilipendés ; et Jacques de Sierck, archevêque de Trèves, après avoir désapprouvé l'écrit, n'en prit pas moins occasion pour réclamer, « dans l'intérêt même du saint-siège », restitution à l'évêque ou aux œuvres de chaque diocèse, des sommes prélevées en Allemagne « sous prétexte d'indulgence » (4). Dans les Pays-Bas aussi, à Bolsward en particulier, des curés accaparèrent une partie des aumônes ou les détournèrent de leur destination. Nicolas dut donner mission à Gérard de Randen, vicaire général d'Utrecht, de procéder contre les coupables (5).

Pareils incidents ne doivent pas faire oublier la popularité dont jouit, malgré tout, la grande indulgence ; témoin les démarches que firent, pour l'obtenir ou pour en prolonger la durée, les villes et les communautés (6) ; témoin aussi l'importance, parfois considérable, des sommes que trouvèrent les collecteurs dans les troncs réservés aux aumônes du Jubilé. En dépit de leurs préventions, qui étaient surtout le fait des mécontents, les fidèles avaient foi en la vertu des indulgences, quelles qu'elles fussent (7) ; et il le faut bien admettre, pour expliquer les innombrables demandes dont fut assiégé le cardinal pendant tout le cours de sa légation. Il s'y prêta du reste assez volontiers, concédant,

(1) Décret adressé à l'archevêque de Salzbourg. *Cod. lat. monac.* 18647, f° 105. Pour Magdebourg : Mathias Dœring, dans Riedel, *Cod. diplom. Brandeb.*, IV, 1, p. 223, etc.

(2) Par exemple à Trèves. Cf. lettre citée plus bas, note 4.

(3) *Staatsarch.* d'Hildesheim, n. 1461a et 1400.

(4) Cf. Une lettre de Jacques au cardinal de Sainte-Sabine, le 17 mai 1452, publiée par Falk, dans *Der Katholik*, Mainz, 1892, I, 93 s.

(5) Acte du 27 décembre 1451, publié dans Meinsma, *op. cit.*, p. 129 s. Nicolas charge Gérard d'excommunier les coupables, de les frapper d'interdit, de les priver de leurs bénéfices et, au besoin, de faire appel contre eux au bras séculier.

(6) Deventer lui envoie, à cet effet, Jean Buebing et Jean Marquart. Cf. Meinsma, *op. cit.*, 84-85. — Zwolle l'imite. Meinsma, *op. cit.*, 88. — Arnhem lui députe Gelis Ingen, Niewlant et Willem van Dornik. Meinsma, *op. cit.*, 86 ; Van Hasselt, *Arnhemsche Oudheden*, I, 125, etc., etc.

(7) Schairer, *op. cit.*, p. 98.

en faveur de maintes chapelles, de maintes églises pauvres ou délabrées, cinquante jours d'indulgence à tout fidèle qui, dans les conditions morales voulues, les visiterait et ferait une aumône pour leur entretien. La fréquence même de cette concession (1) prouve qu'elle faisait partie du plan général de restauration religieuse élaboré par lui : si minime qu'en dût être l'effet, en contribuant à l'embellissement des temples matériels, elle dressait devant les yeux des chrétiens un symbole de ce que doivent être les temples vivants de Dieu ; en leur faisant prendre le chemin de l'église après s'être purifié la conscience, elle affermissait dans leurs âmes l'édifice de la foi et des mœurs.

Partout où il passa, Nicolas exhorta les fidèles à visiter les demeures du Dieu-Eucharistie. A la personne de Jésus-Christ se rattache, nous le verrons, comme à son centre et à son terme, toute sa philosophie. Au Sacrement de l'Autel, il veut que se rattache de même toute la religion, toute la dévotion du peuple chrétien ; et c'est pour donner une idée plus haute de ce mystère, c'est pour défendre les simples contre le danger de la trop grande familiarité, qu'aux synodes de Bamberg, de Magdebourg, de Mayence, il publia un décret réglementant les processions et l'ostension publique de l'hostie (2). Là où l'on fait des processions chaque semaine ou chaque mois, décide-t-il, on ne pourra porter l'hostie que dans un vase clos. Il ne sera permis de l'exposer dans une monstrance, sur l'autel ou en procession, que le jour de la fête et pendant l'octave du Saint-Sacrement ; mais alors, on le fera avec la plus grande solennité (3). Sévère prohibition, sans doute, qu'appuie la menace d'une suspense d'un an ; mais dictée par un sentiment de respect et par le désir de développer dans l'âme populaire le sens du mystère.

Hormis le culte de l'Eucharistie, on ne voit pas que Nicolas se soit fait, comme tel de ses contemporains, Bernardin de Sienne ou Jean de Capistran, le propagateur exclusif d'une dévotion déterminée. Il semble plutôt qu'il ait eu à cœur de développer, dans chaque région, les pratiques qui avaient pu y naître et s'y répandre sous l'inspiration d'en-haut et auxquelles il reconnaissait un caractère de véritable piété : à Brunswick, c'est la récitation, au son de la grosse cloche de l'église Saint-Martin, le vendredi, à onze heures du matin, d'un Pater en l'honneur de la Passion du Christ (4) ; à Hildesheim, c'est la récitation quotidienne de l'Angélus, le soir, à l'heure de Complies, quand sonnent les cloches de la cathédrale et de l'église Saint-Michel (5).

(1) Voir l'Appendice III, passim.

(2) L'Église a toujours limité le nombre des expositions du Saint-Sacrement. Cf. *Codex juris canonici*, canon 1274 et notes du card. Gasparri.

(3) Décret de Bamberg, 3 mai 1451. *Cod. wolfenbüttel.* 3108, f[os] 24-25.

(4) *Chronic. S[ti]-Egidii*, dans Leibnitz, *op. cit.*, III, 596.

(5) Dœbner, *op. cit.*, n[o] 41.

Par-dessus tout, il craint et poursuit de ses condamnations le formalisme : l'abus des manifestations purement extérieures de religion, et la superstition, toujours si habile à s'insinuer dans l'âme des simples, sur le trône de l'ignorance. De là le décret d'Halberstadt par lequel il ordonne, sous peine d'excommunication, de soustraire à la vue des fidèles les images, statues ou tableaux représentant la Vierge ou les Saints, qui seraient de leur part l'objet d'un culte superstitieux (1). « Toutes les images se valent, déclare-t-il dans ses sermons de Harlem et de Leyde ; elles sont vénérables dans la mesure où elles font penser aux saints et où elles symbolisent leur vie » (2). De là, surtout, son action contre les pèlerinages si courus, aux hosties sanglantes, et en particulier contre celui de Wilsnac.

Le 16 août 1383, Henri de Bülow avait mis le feu au village de ce nom. Après l'incendie, disait-on, le desservant avait trouvé, dans son église en ruines, l'autel intact et, fondues ensemble, trois hosties couvertes de sang. On les avait conservées dans un cristal et bientôt on avait entendu parler de guérisons qui leur étaient dues. Telle était l'origine d'un pèlerinage qu'avaient favorisé les évêques de la région et qu'Urbain VI avait enrichi d'indulgences. Depuis lors, on venait d'Allemagne, de Flandre, d'Angleterre, d'Ecosse, de Scandinavie, voir « le saint sang de Wilsnac » ; l'église avait été reconstruite et le village était devenu une ville (3). Mais le pèlerinage avait des adversaires. Au synode de Magdebourg, en présence de Nicolas de Cues, Henri Tacke, soutenu par l'archevêque, prononça contre lui un réquisitoire éloquent (4), tandis que l'évêque d'Havelberg et le franciscain Mathias Dœring en défendaient la légitimité. La faculté d'Erfurt fut consultée, les dissertations se multiplièrent pour ou contre le prodige. Le cardinal, dans son décret d'Halberstadt, le condamna en termes sévères : « Les fidèles prennent la rougeur des hosties pour le sang du Christ et les prêtres, non seulement tolèrent, mais favorisent cette croyance, à cause de l'argent qu'elle leur procure... Nous ne pouvons pas ne pas protester contre ce fait. La foi catholique nous affirme que le corps glorifié du Christ a un sang glorifié, complètement invisible. Il nous faut donc éloigner du peuple toute occasion d'erreur. Nous ordonnons en conséquence, que partout où, sur le territoire de notre légation, il existe des hosties transformées, les prêtres

(1) 5 juillet 1451. Décret publié dans Leutzen, *Stiftshistorie von Havelberg*, Halle, 1750, IV, p. 64. L'original est au *Staatsarchiv* de Munster, *Furstentum Minden*, 301. Cf. Riedel, *Cod. diplom. Brandenb.*, I, 2, p. 153 ; Wurdtwein, *Nova subsidia diplom.*, t. XI, p. 382 s. ; Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengesch.*, II, 4e partie, Bonn, 1835, p. 333 s.

(2) Harlem, 13 septembre ; Leyde, 15 septembre 1451. Cf. *infra*, Append. II.

(3) Böttcher, *Germania sacra*, I, Leipzig, 1874, p. 31 s. — Ernst Beert, dans *Markische Forschungen*, 1881, XVI, p. 131 s.

(4) Une traduction allemande en a été publiée dans *Blätter für Handel u. Gewerbe*, Magdebourg, 1882, p. 167. Original, *Behordebibl.* de Dessau, *cod.* 5533

s'abstiennent absolument de les montrer, de crier au miracle, de permettre de faire des médailles en plomb à leur image. Qu'ils fassent, au contraire, consommer ces hosties par un célébrant, plutôt que de laisser s'évanouir l'Eucharistie par la corruption des espèces » (1). Passant bientôt après à Leyde, le cardinal délia de leur vœu les fidèles qui auraient promis d'aller en pèlerinage au « faux sang de Wilsnac », leur ordonnant, par contre, de visiter le très saint Sacrement dans leurs propres paroisses (2); puis, au synode de Mayence, il renouvela le décret d'Halberstadt (3).

Il n'avait pas tort, semble-t-il, puisqu'un micro-organisme peut se développer sur le pain azyme en décomposition, qui macule celui-ci de taches rouges. Son action n'en demeura pas moins sans résultat : l'évêque d'Havelberg tint tête à son métropolitain, brava l'excommunication et l'interdit, exigea réparation pour l'injure qui lui était faite et le dommage qu'on lui causait. A l'occasion de cette lutte, se multiplièrent les rapines et les vols de bétail, dont les premiers bénéficiaires furent les brigands. Nicolas V en fut réduit à autoriser le pèlerinage, à condition que serait exposée à la vénération des fidèles, avec les hosties sanglantes, une autre hostie consacrée depuis peu (4) ; et la dévotion condamnée par le légat ne devait prendre fin qu'un siècle plus tard, lorsque le curé Jean Ellefeld brûla les fameuses hosties (5).

On a exagéré parfois le sens de ces interventions de Nicolas de Cues à propos des images et des pèlerinages. On a voulu faire de lui un précurseur des iconoclastes et des protestants. C'est oublier qu'à Bamberg, il prêcha à l'occasion de l'ostension des reliques (6) ; qu'à Magdebourg, il présida la même fête à côté de l'archevêque et bénit la foule accourue pour vénérer les restes des saints (7) ; qu'à Hildesheim, on le vit, en public, baiser le chef de saint Godehard (8) ; qu'il encouragea, par l'octroi d'une indulgence, l'assistance à la procession des reliques qui avait lieu chaque

(1) Décret cité, 5 juillet 1451.

(2) Sermon cité, 13 septembre.

(3) 20 novembre. Original, *Reichsarchiv*, Munich, *Eystädt. Bischöfl. u. domk. Archiv*, F, 44.

(4) Bulle du 6 mars 1453, signalée par Knöpfler dans *Realencyclopedie*, art. Tacke, t. V, p. 1729. Par une autre bulle, du 12 mars, Nicolas V cassa toutes les censures portées par les parties, leur défendit d'en lancer de nouvelles ou de se livrer à des voies de fait, sous peine d'excommunication *ipso facto*, réservée au saint-siège, chargea les évêques de Meissen et de Mersebourg, et le prévôt de Goslar, d'évaluer les dommages matériels et de faire faire les restitutions nécessaires. *Reg. vatic.* 401, fº 171ᵛ.

(5) En 1552. Par deux fois, en 1471 et en 1500, le saint-siège avait concédé au pèlerinage de nouvelles indulgences. Cf. Böttcher, *op. cit.*, p. 32.

(6) 13 mai 1451.

(7) *Chronica Magdeburgen.*, dans Meibom, II, 361 s.

(8) *Chronic. Sti Godehardi*, dans Leibnitz, II, 415.

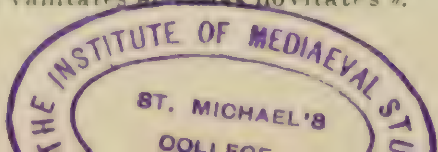
année dans cette ville et dans d'autres du même diocèse, pendant l'octave de Pâques (1). S'il avait, comme on l'insinue, fait bon marché du Sacrement de l'Eucharistie, aurait-il, à vingt reprises, célébré solennellement la messe ; aurait-il porté lui-même l'ostensoir, en procession, à travers les rues de Magdebourg ; aurait-il recommandé aux visiteurs Augustins de Thuringe et de Saxe, de veiller à ce que les religieux prêtres disent la messe deux ou trois fois par semaine, et que tous y assistent chaque jour ; aurait-il insisté pour que les religieux non-prêtres se confessent au moins une fois par semaine et communient le premier dimanche de chaque mois ? (2) La foi de Nicolas de Cues en la présence réelle et en la vertu des rites sacramentels, ne peut faire doute un seul instant, pour qui le voit à l'œuvre.

Nous ne nions pas que, sous prétexte de combattre la superstition, il n'ait condamné des pratiques respectables et que, poursuivant de ses rigueurs les faux miracles, il n'ait paru exclure la possibilité de véritables interventions surnaturelles : sans doute, « toutes les images se valent », en ce sens qu'elles n'ont pas, en elles-mêmes, plus de vertu l'une que l'autre ; il en est cependant que leur ancienneté rend particulièrement vénérables : on prie mieux, semble-t-il, là où il fut beaucoup prié, et du corps lassé du pèlerin l'âme se dégage plus aisément, pour s'élever, dans une atmosphère pénétrée de surnaturel, jusqu'aux cimes où la foi apparaît claire, et la vertu facile. Il est de bons, d'utiles pèlerinages ; d'autant que Dieu peut favoriser de ses grâces tel sanctuaire de son choix. Nicolas de Cues, frappé surtout des abus qui s'étalaient sous ses yeux, eut plus qu'une juste crainte, une véritable phobie de la superstition. Comment expliquer autrement la violence à laquelle ce prince de l'Église, généralement si maître de lui, se laissa un jour entraîner envers l'ermite de Clausen ? Sur un simple récit du curé de Diesport, rapportant que l'ermite Eberhard avait commencé à bâtir une église pour remplacer la chapelle de Clausen, et que déjà des foules y accouraient, attirées par le bruit de miracles qui y auraient eu lieu, il flaira l'illusion ou l'imposture. Après avoir reproché vivement à l'archevêque de Trèves de ne pas être intervenu, il courut à Clausen, pénétra dans l'église inachevée, culbuta la table garnie de pain et de fromage qu'y avait dressée l'ermite à son intention ; puis, accusant en termes amers le pauvre homme, de chercher à répandre « de nouvelles sottises et de sottes nouveautés » (3), il lui défendit de poursuivre la construction de l'église. Il fallut sa maladie, à Aix-la-Chapelle, et l'influence

(1) 21 juillet 1451. Acte publié par Dœbner, *op. cit.*, VII, nº 36.

(2) Holstein, *Urkundenbuch der Klosters Berge*, p. 236. Cf. Berlière *Origines*, dans *Rev. Bén.*, 1819, p. 496.

(3) « Novas vanitates et vanas novitates ».



de sa sœur Claire, qui le soigna, pour le faire revenir sur sa décision (1).

La même horreur de la superstition dictera à Nicolas les plus durs, les plus mordants de ses sermons à ses diocésains de Brixen. Il ne veut pas que l'on se présente Dieu comme toujours prêt à prendre en mains la défense des intérêts matériels de ses dévôts, et il craint, — on avouera qu'il n'a pas tout à fait tort, — que l'habitude de recourir à la prière pour obtenir avant tout la guérison du bétail, ne fasse négliger, aux pâtres et aux bouviers tyroliens, la demande essentielle des grâces sans lesquelles est impossible la vie surnaturelle des âmes (2).

Le souci d'épurer la notion de la divinité et de la religion dans l'esprit du peuple explique aussi les décrets que Nicolas de Cues publia à Bamberg, à Magdebourg, à Minden, à Mayence, contre l'érection de nouvelles « fraternités ». Sans parler de l'hérésie des fraticelles, toujours latente, malgré la lutte menée contre elle par Martin V et ses successeurs, ni des communautés de Béghards, qu'il ne jugeait pas toutes dangereuses, puisqu'il lui arriva, à Zepperen, au pays de Liége, d'en approuver une sans réserves (3), il visait les confréries auxquelles s'agrégeaient primitivement les corporations, et qu'on avait tendance à multiplier. « Il faut empêcher, disait-il, plutôt que favoriser les nouveautés : elles ne conviennent pas à l'unité chrétienne et ne produisent pas les fruits qu'on s'en promettait » (4). Ici encore, ce que condamnait Nicolas, ce n'était pas l'usage, — lui-même se fit inscrire, à Rome, à la confrérie de l'*Anima* qui groupait ses compatriotes dans la Ville Sainte (5), — mais l'abus. Composées surtout de laïques, les « fraternités » détachaient le peuple de l'Église plus qu'elles ne l'y attachaient ; elles le détournaient de la vie paroissiale et menaçaient de dégrader en lui la piété solide (6). Certains fidèles, comme il s'en trouve en tout temps, croyaient bien faire en devenant membres de multiples confréries, pour en totaliser les faveurs spirituelles. Ils en totalisaient aussi les obligations extérieures, les rites

(1) Clausen reçut bientôt des chanoines de Windesheim et resta un lieu de pèlerinage très fréquenté. L'histoire du monastère a été écrite par Guillaume de Berncastel, sous le titre *Historia huius domus*. Cf. *Triersche Kronik*, Trier, 1821, p. 127 s.

(2) Voir plus loin, ch. IX, notre étude sur les sermons de Nicolas de Cues.

(3) Sur le règlement qu'il donna à la communauté de Zepperen, voir le P. Stephani, *Mémoire pour servir à l'histoire monastique du pays de Liége*, Liége, 1887, t. II, p. 251 ; Daris, *Notices historiques sur les églises du diocèse de Liége*, t. XIII, p. 103 ; Berlière, dans *Revue Bénédictine*, 1907, nº 2, p. 272. Nicolas V approuva ce règlement, par une bulle du 14 avril 1453 (*Reg. vatic.* 425, f°s 205^{r} s.), qui a été publiée par le P. Berlière, *l. c.*, p. 273-275. — A Tongres, Nicolas de Cues n'eut pas le temps d'étudier le règlement du béguinage de Sainte-Catherine. Il confia ce soin à Pierre de Molendino, qui approuva le règlement, le 24 mai 1454. Cf. Thys, *Histoire du béguinage de Tongres*, 1881, p. 451.

(4) Décret de Bamberg, 3 mai 1451. *Cod. wolfenb.* 3108, f°s 24-25.

(5) *Liber confraternitatis B. Mariae de Anima*, Romae, 1875. Nage, p. 16, n. 1.

(6) Cf. Schairer, p. 125.

et les formules, au risque de s'entraver la volonté en d'innombrables pratiques, et de se fausser les idées sur la nature vraie de la sainteté. Nicolas estime que les moyens ne doivent pas voiler la fin, et que celle-ci, la sanctification de l'individu, s'opère surtout par l'accomplissement des devoirs d'état ; voilà pourquoi il prohibe la création de nouvelles « fraternités » et l'augmentation des faveurs spirituelles attachées à celles qui existent. Ici, comme en tout ce qui touche à la dévotion populaire, son action est celle d'un théologien doublé d'un psychologue, qui veut à la fois extirper et prévenir la superstition sous toutes ses formes.

Mais, contre ce mal sans cesse renaissant, la prohibition ou la violence sont de peu d'effet. On ne l'a vaincu qu'après l'avoir sapé à sa racine, l'ignorance. Le vrai remède à l'esprit superstitieux est l'instruction.

Vers 1450, il existait déjà certains livres destinés à enseigner au peuple les prières principales et les rudiments de la doctrine ; et Jean Busch, qui nous en parle, travaillait lui-même à les répandre (1); mais, outre que la diffusion en était peu considérable, leur prix était assez élevé. L'ignorance générale restait incroyablement profonde. Nicolas de Cues prit l'initiative de faire peindre, sur un grand tableau de bois, le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo* et les dix Commandements de Dieu; et il le fit suspendre en bonne place, dans l'église Saint-Lambert d'Hildesheim (2). L'idée était pratique : elle témoigne de l'intelligente sollicitude du cardinal pour l'instruction du peuple ; mais elle n'était pas absolument neuve : l'honneur en revient à l'admirable pédagogue que fut notre grand Gerson (3).

Faire connaître à tous les fidèles les prières essentielles, n'était évidemment qu'un minimum. Pour donner une instruction plus étendue, le cardinal comptait sur les prédicateurs. Eux-mêmes, cependant, avaient souvent besoin d'apprendre avant d'enseigner. Voilà pourquoi, sans doute, au synode provincial de Mayence, reprenant pour son compte un décret du concile de Bâle (4) sur la tenue fréquente des conciles provinciaux ou diocésains, il ordonne de lire, dans ces assemblées, et d'y distribuer à tous les curés, l'opuscule de saint Thomas *Sur les articles de la Foi et les Sacrements de l'Église* (5).

(1) Leibnitz, II, 926.

(2) Ce tableau est conservé au musée d'Hildesheim. Il mesure 154 × 58 cm. et compte 43 lignes. Le texte en a été reproduit souvent : en particulier par Falk, dans *Der Katholik*, Mainz, 1892, I, 96, et dans *Litterarische Beilage* de la *Kœlnische Volkszeitung*, 21 juin 1908.

(3) On lit dans son *Opus tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi* : « Quod doctrina haec litteris inscribatur, tabellis affigatur tota vel per partes in locis communibus, utpote in parochialibus ecclesiis, in hospitiis, n locis religiosis ».

(4) XV[e] session, 26 novembre 1433.

(5) *Summa de articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, dans *Opera omnia*, Paris, 1884, t. XXVII.

Au prédicateur, il faut des auditeurs assidus. La condition première de l'instruction comme de la vie religieuse, est l'assistance régulière aux offices publics de l'église. De là, le décret du 4 décembre 1451 sur le repos du dimanche. Nicolas l'adresse à tout le clergé allemand (1), auquel il fait obligation de le publier en chaire, au cours de la messe, au moins deux fois par an, et de priver des sacrements et de la sépulture religieuse quiconque s'obstinerait « à travailler ou à faire travailler, à acheter ou à vendre, le dimanche et les jours de fête » (2). « Nous voulons, dit-il, que, sauf nécessité absolue, chacun cesse tout commerce ces jours-là, pour s'occuper de Dieu, assister aux offices, étudier la Foi et les Sacrements, comme il y est tenu » (3).

Mais à quoi bon amener le peuple à l'église, si c'est pour y trouver des spectacles scandaleux ? Bien que Jésus, avec une étonnante énergie, ait chassé du temple les vendeurs, de tout temps, une attirance quasi invincible a rassemblé, à l'ombre des édifices consacrés au culte, des trafiquants d'autant plus nombreux que l'afflux de fidèles y était plus considérable. On en voyait dans les cimetières, sous les porches et jusque dans l'intérieur des églises. Sous une autre forme, le désordre se répandait plus haut encore, jusqu'au pied des autels : au diocèse de Minden, en particulier, l'habitude s'était répandue dans les collégiales, de procéder à des distributions d'offrandes au chœur, au milieu des conversations, des rires et des cris. Nicolas ne craignit pas de faire appel à l'autorité civile pour faire interdire tout commerce dans les lieux bénits (4), et rendit les doyens des chapitres responsables du bon ordre dans leurs églises (5). Il voulait des offices célébrés partout exactement aux heures fixées ; il entendait que chanoines et bénéficiers y assistassent régulièrement, sous peine de se voir frapper de suspense

(1) Au clergé de Mayence, Magdebourg, Cologne et Brême, Halberstadt, Hildesheim, Minden, Paderborn, Verden, Lübeck, Razebourg, Halvelberg, Brandegourg, Meissen, Mersebourg, Nuremberg, Osnabruck, Munster, Schleswig, etc.

(2) Noël et les deux jours suivants, Circoncision, Epiphanie, Purification et Annonciation, Pâques et les deux jours suivants, Pentecôte et les deux jours suivants (ces deux jours, on pourra vendre de la viande le matin, à certaines heures), Trinité et Fête-Dieu, Saint Jean-Baptiste, Assomption, Nativité de Marie, Saint Michel, Saint Maurice, Toussaint, Conception de Marie, Dédicace, Fêtes d'Apôtres et des principaux patrons de l'église.

(3) Original de ce décret, parchemin, au *Reichsarchiv* de Munich, Kirchl. generalgegenst. F. S. (14 12/2).

(4) A la suite de ce décret, le conseil communal d'Hildesheim, se retranchant derrière l'autorité de Cusa, publia une ordonnance défendant aux marchands de vendre le dimanche. Seuls y furent autorisés, mais pas avant une heure de l'après-midi, les bouchers et les marchands étrangers. Dœbner, *op. cit.*, n° 44.

(5) Décret rendu à Minden. Publié dans Würdtwein, *op. cit.*, 85.

et privés de leurs bénéfices par les doyens des chapitres (1) ; il y exigeait une tenue modeste ; et si stricte était sa conception du silence requis pour la prière, qu'il souhaitait qu'on s'abstint de jouer de l'orgue pendant la messe, surtout après l'évangile (2). Le silence, du reste, en présence de l'infinie majesté divine, n'est-il pas à lui seul une prière; et son impressionnante éloquence n'est-elle pas de nature à faire naître, en qui l'écoute sous la nef d'une église, un sentiment analogue à celui qui marqua pour toujours de son empreinte l'âme de Nicolas de Cues, lorsque, sur le vaisseau qui le ramenait d'Orient, il se laissa absorber par la contemplation de la mer immense? On croit voir, dans le souhait formulé ici par le légat, comme une transposition dans l'ordre pratique, de l'idée maîtresse de la Docte ignorance.

Ainsi, tout en prêchant la grande indulgence, le cardinal de Saint-Pierre-ès-liens s'est efforcé d'épurer la foi et de restaurer la dignité du culte, afin que, l'idée de Dieu grandissant dans les esprits, le sentiment religieux pût pénétrer plus avant dans les cœurs.

(1) Décret du 20 juillet 1451, rendu à Hildesheim contre certains vicaires de la collégiale Saint-André. Publié par Dœbner, *op. cit.*, n° 35.

(2) Décret de Minden, dans Würdtwein, *l. c.* Il est vrai que la musique d'église était alors en pleine décadence partout, même à Rome. On connaît l'énergique réponse du cardinal Capranica à Nicolas V, qui lui avait demandé ce qu'il pensait de sa chapelle pontificale : « On croirait un sac plein de pourceaux, car on y entend un bruit terrible, sans pouvoir rien saisir de ce qui s'y dit ». Cité par Lerosey, *Histoire et symbolisme de la Liturgie*, Paris. 1890, p. 37.

CHAPITRE VII

La grande légation

II. La réforme morale des clercs

Plus délicate, à coup sûr, que la restauration de la foi et de la vie chrétiennes dans les masses, était la réforme morale du clergé séculier et régulier, qui était peut-être la partie principale de la mission de Nicolas de Cues.

Tout n'était pas à faire, certes, en pays allemand, au milieu du XVe siècle; et les tableaux tracés par le chartreux d'Erfurt, Jacques de Juterbock (1), dont on fait si volontiers état, sont incontestablement poussés au noir. Les décrets des conciles de Constance et de Bâle n'étaient pas restés sans effet, et l'action énergique de Martin V avait porté quelque fruit.

Dès 1423, les conciles provinciaux tenus à Mayence, à Trèves, à Cologne, sous l'impulsion du cardinal Branda, avaient développé un sérieux mouvement de réforme dans la vallée du Rhin (2). Mayence n'avait pas oublié les statuts promulgués par Pierre Gerhard ; au diocèse de Trèves, les chapitres et collégiales vivaient de la réforme qu'ils avaient reçue, plus récemment, d'Othon de Ziegenheim et de Jacques de Sierck, et un synode devait avoir lieu au mois de janvier 1451 (3). A Cologne, depuis dix ans, Thierry de Mœrs prodiguait ses efforts auprès des religieux et avait réussi à réformer l'abbaye de Saint-Pantaléon, le couvent de Saint-Maximin, celui de Sainte-Agnès de Dordrecht (4). Dans un synode de 1447, Jean d'Eich avait donné des statuts à son diocèse d'Eichstætt. Au diocèse de Magdebourg, l'archevêque Frédéric de

(1) *Tractatus de malis*. Cod. 34 de la Bibliothèque capitulaire de la cathédrale de Trèves.

(2) Pastor, *H. d. P.*, t. I, 4e édit., p. XXVII.

(3) Copie des statuts promulgués le 1er février est conservée au *Staatsarchiv* de Coblentz, Ms. A I, 1, n° 142.

(4) Léonard Cunen, *Gesch. der Stadt Côln*, t. III, Côln u. Neussen, 1869, p. 769. Thierry avait aussi commencé la réforme du monastère bénédictin de Saint-Martin.

Beichlingen ne cessait, depuis son élection, en 1444, de promouvoir dans les monastères le retour à la règle (1). Pierre de Schaumberg, un véritable apôtre, en faisait autant dans son diocèse d'Augsbourg (2).

Aussi bien, dans l'ordre bénédictin et chez les chanoines réguliers de Saint-Augustin, des congrégations s'étaient-elles développées qui, si elles n'avaient pas réalisé partout la réforme monastique, l'avaient du moins promue déjà dans nombre de couvents et d'abbayes, à travers le pays tout entier.

Dans l'Allemagne du Nord, depuis le chapitre tenu à Petershausen, en 1417, à l'instigation du concile de Constance, les abbés bénédictins de la province de Mayence et de l'évêché exempt de Bamberg se réunissaient presque régulièrement. Plusieurs monastères même, à l'appel de Jean de Münden, abbé de Cluse, près de Gandersheim, puis de Bursfeld, en Hanovre, s'étaient constitués en union pour l'observance exacte de la règle de Saint-Benoît et la mise en commun des mérites. L'abbé de Saint-Mathias de Trèves, Jean de Rode, avait rattaché à ce mouvement beaucoup de couvents du pays rhénan, de Westphalie, voire même de Saxe; et en 1446, avait eu lieu le premier chapitre de la congrégation qui prit le nom de Bursfeld (3).

Chez les chanoines réguliers, un mouvement analogue s'était produit sous l'influence du concile de Bâle. Le berceau en avait été un chapitre général de l'ordre, tenu à Windesheim, chez les Pères de la vie commune qu'y avait fondés, à la fin du XIVe siècle, le disciple de Gérard de Groot, Florent Radewyn; et il avait étendu ses ramifications, lui aussi, du Rhin à l'Elbe, grâce surtout à l'action du prieur de Neuwerck, Jean Busch (4).

En Autriche, dès 1418, Nicolas de Matzen avait inauguré une réforme dans la fameuse abbaye de Melk, dont la masse imposante domine magnifiquement la vallée du Danube, en amont de Vienne (5). Léonard de Straubing et Christian Ebensteiner, ses successeurs, en avaient propagé les statuts jusqu'en Bavière et en Souabe. L'œuvre démontrée nécessaire et possible par le prieur Martin de Senging, dans un remarquable rapport adressé, vers 1433, au concile de Bâle (6), était en bonne voie

(1) *Chronicon Magdeburg.* dans Meibom, t. III, p. 359.

(2) Ses contemporains l'appellent « vir vere apostolicus ». Schairer, *Das religiose Volksleben*, p. 10-13. Il se rendit à Rome en 1451; c'est pourquoi, sans doute, Nicolas ne passa pas à Augsbourg.

(3) Leuckfeld, *Antiquitates Bursfeldenses*, Leipzig, 1713, p. 44 s.; U. Berlière, *Les origines de la Congrégation de Bursfeld*, dans *Mélanges*, III, p. 10-37.

(4) Voir Grube, *Joh. Busch, Augustinerpropst zu Hildesheim*, Freiburg, 1881.

(5) U. Berlière, « La réforme de Melk au XVe siècle », dans *Revue Bénédictine*, 1895, t. XII, p. 289 et suiv. et dans *Mélanges d'histoire bénédictine*, I, Maresdous. 1897, p. 27 et suiv.

(6) Publié dans Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. VIII, p. 505 et suiv.

de réalisation : Saint-Quirin de Tegernsee avait été réformé en 1426, Saint-Pierre de Salzbourg dix ans plus tard, Mœndsee et Saint-Ulric d'Augsbourg en 1441 ; d'autres avaient suivi.

Les éléments ne manquaient donc pas, sur lesquels Nicolas de Cues pourrait s'appuyer pour entreprendre sa tâche. Mais celle-ci n'en restait pas moins considérable. Le nombre des monastères non réformés dépassait encore, et de beaucoup, celui des autres ; et la vie du clergé séculier ne laissait pas d'être, en bien des endroits, scandaleuse, à un degré que nous avons peine à imaginer. Un chant populaire de 1449 résume bien l'impression générale sur les chanoines, les aumôniers, les gros bénéficiers, en leur attribuant les meilleurs chevaux, les lits les plus doux, le plus de plaisir, les corps les plus délicats, les plus belles femmes, de l'or en abondance, les demeures les plus riches. « Je ne puis trouver, gémit le poète, où il est écrit qu'il en doit être ainsi », et il crie à Dieu sa douleur (1).

A l'appel du sentiment chrétien révolté et tout près de haïr (2), le légat voulait répondre ; mais il fallait compter avec le mauvais vouloir des intéressés, avec la résistance acharnée des passions. — Pour empêcher les Bénédictines de Sainte-Catherine d'Augsbourg de recevoir des amis dans leur monastère et de sortir aussi librement que si elles n'eussent pas été cloîtrées, n'avait-il pas fallu remplacer les grilles de fer par des murs, puis surélever les murs et les faire garder par des soldats de la ville (3) ? — Il fallait compter même, parfois, avec l'hostilité de ceux sur l'appui desquels on eût été en droit de se reposer : les évêques, les nobles, le peuple. — Si Geiler de Kaysberserg avait pu dire que « le concile de Bâle tout entier n'eut pas la puissance de réformer un monastère de femmes, dans une ville, quand la ville prenait parti pour ces femmes » (4), de quoi donc serait capable un seul cardinal, dans un pays où il restait encore des hommes assez

(1) Das almusen die beste pferd reit,
das almusen die lindste bett leit,
es hat den grössten Wollust in der Zeit,
das almusen die beste klainet hat.
Ich kann nit vinden wa es geschriben stat.
Das almusen das zeucht die zärtste leib,
das almusen das pfligt der schönsten weib,
das almusen vermag guldin und gelt,
das almusen hat das reichste gezelt.
O Herrn Got ! das Leid sei dir geklagt...

Liliencron, *Die Volkslieder*, I, nº 89, p. 415. Cité par Schairer, *Das religiöse Volksleben am Ausgang der Mittelalters*, Leipzig u. Berlin, 1914, p. 42.

(2) Chant populaire d'Augsbourg, vers 1450 : « Sie schaffen, dass man in muoss werden gehass ». Liliencron, *Volkslieder*, I, 416. Cité par Schairer, *op. cit.*, p. 51.

(3) Schairer, *op. cit*, p. 49. Ceci se passait en 1441.

(4) *De Emeis*, Strasbourg, 1516, fº XXIʳ.

attachés aux idées conciliaires pour ne pas accepter une réforme qui serait opérée par le pape?

Nicolas se mit à l'œuvre cependant, avec une mâle énergie, encourageant le bien là où il le rencontrait et réprimant le mal, approuvant les mesures prises par les autorités locales, quand elles étaient bonnes, ou en prenant lui-même quand le besoin s'en faisait sentir, s'efforçant de persuader les âmes droites par ses allocutions ou ses sermons, et essayant de contraindre, par la menace de sanctions, celles qui seraient demeurées insensibles à l'attrait de la vertu ou à l'austère discipline du devoir.

Son principal moyen d'action fut la tenue de conciles provinciaux. La réunion des archevêques, des évêques et des délégués de leurs diocèses offrait au légat un double avantage : elle lui permettait de se renseigner plus exactement sur les besoins généraux des provinces et sur les hommes qu'il pourrait le plus utilement charger de l'exécution de ses décrets; elle l'autorisait à donner à ses instructions concernant le clergé séculier la forme de statuts synodaux et à leur assurer par là une garantie de durée et de stabilité.

Cinq provinces ecclésiastiques composaient le vaste territoire qu'il devait parcourir : celles de Salzbourg, de Mayence, de Magdebourg, de Cologne et de Trèves. Chacune, à l'exception de celle de Trèves, eut son concile. Avant même d'avoir reçu ses bulles, le 8 décembre 1450, Nicolas annonçant sa mission à Frédéric de Emmerberg, archevêque de Salzbourg, le pria d'avertir ses suffragants, les évêques de Passau, de Ratisbonne, de Chiemsee, de Freising, de Seckau, de Gurk, de Lavant, de Wiener-Neustadt, qu'il tiendrait un synode à Salzbourg, le 8 février (1). La province de Mayence s'étendant de la Suisse à Hambourg, il ne pouvait attendre son passage au siège archiépiscopal pour agir sur cet immense territoire, dont l'étendue même n'était pas de nature à favoriser son emprise. Il réunit donc, dans l'évêché exempt de Bamberg un synode diocésain, où il publia ses décrets de réforme, le 30 avril et le 3 mai (2). Le 12 juillet, il fit la même publication à Hildesheim, pour le diocèse de ce nom (3). Dans l'intervalle, le 20 juin, il avait présidé le concile provincial de Magdebourg auquel assistaient en personne, outre l'archevêque, Frédéric de Beichlingen, les évêques de Brandebourg et de Merseburg (4). Avant de se rendre à Cologne, il avait dessein de visiter la Hollande ; aussi promulgua-t-il ses instructions pour le diocèse de Minden, le 4 août, en passant au siège

(1) *Cod. vindob.* 5426, f° 6 b.
(2) Uebinger, *Cusa in D.*, p. 644.
(3) *Cod. wolfenbuttel.* 3108, f°s 11 et suiv.
(4) *Cod. wolfenb.* 2700, f°s 151 et suiv.

de cet évêché (1). Le 14 novembre, s'ouvrit le concile provincial de Mayence (2) ; et celui de Cologne se déroula entre le 23 février et le 8 mars 1452 (3). Il n'en tint pas à Trèves, parce que, dès le 23 avril de l'année précédente, étant à Nuremberg, il avait approuvé des statuts de réforme que venait d'édicter Jacques de Sierck (4) et que, d'ailleurs, une grande partie de la province n'était pas en territoire allemand.

C'est dans ces assemblées surtout, que Nicolas de Cues travailla à la réforme du clergé, par l'extirpation des deux principaux vices qui le contaminaient : la simonie et le concubinage.

Le prêtre doit vivre de l'autel, c'est la loi normale, sur laquelle s'était appuyé autrefois Nicolas pour désirer une réduction du nombre des clercs ; c'est celle sur laquelle, comme légat, il s'appuie pour décider, çà et là, la fusion de bénéfices dont le revenu est insuffisant. Mais l'état de misère qui régnait dans le bas clergé, au profond détriment de son ministère, tenait souvent à des abus nés de l'esprit de cupidité ou d'avarice des monastères, des collégiales, des patrons, bref, de ceux qui jouissaient, sur les bénéfices, d'un droit de collation. Depuis un siècle, la simonie était un des crimes les plus dénoncés et les plus persistants. Pendant la vacance des bénéfices, on extorquait aux candidats, pour prix d'un indispensable appui, le serment d'abandonner les revenus des églises et les dîmes paroissiales, et de se contenter de la portion congrue qui leur serait octroyée en retour ; ou bien encore on leur faisait promettre, sous la foi du serment, de servir des pensions à des tiers. Dès Salzbourg, et dans tous les synodes qu'il tint, Nicolas publia un décret par lequel il ordonnait à tous les collateurs et patrons de bénéfices de renoncer au fruit de tels serments, et leur défendait d'en faire prêter d'autres à l'avenir, sous peine de voir le privilège dont ils auraient abusé revenir pour toujours

(1) La plupart ont été publiés dans Würdtwein, *Nova subsid. diplom.*, t. XI, p. 385 et suiv. D'autres sont au *Staatsarchiv* de Munster, Miscell., II, 189, nº 671 et suiv.

(2) On a discuté la question de savoir si Nicolas le présida ou non (Düx, *N. v. C.*, t. II, p. 43 ; Falk, dans *Der Katholik*, 1892, t. I, p. 92; Uebinger, *C. in D.*, p. 663). Il ressort clairement des textes que l'archevêque Théodoric présida d'abord le concile, puis que Nicolas confirma les décisions prises, et y ajouta certaines ordonnances en vertu de ses pouvoirs de légat.

Les statuts synodaux ont été publiés dans Hartzheim, *Concilia Germaniae*, t. V, p. 398 et suiv.; dans Lünig. *Spicilegium ecclesiasticum*. 2e partie, section 2, nº 41, p. 68 et suiv.; dans Mansi, *S. Concil.*, t. XXXII, col. 113 et suiv.; dans Martène et Durand, t. VIII, p. 1005 et suiv.

(3) Les statuts qui en furent le résultat ont été publiés dans « Statuta seu decreta provincialium et diœcesanorum synodorum sanctae ecclesiae coloniensis», Coloniae, 1554, p. 246 et suiv; dans Hartzheim, *Concilia Germaniae*. t. V, Coloniae, 1769, p. 413 et suiv.; dans Mansi, *S. Concil. nova collectio*, t. XXXII, col. 145 et suiv.

(4) Copie de ces statuts et de l'approbation que leur donna Nicolas est conservée au *Staatsarchiv* de Coblentz, ms. A I 1, nº 142.

aux Ordinaires. Les coupables et ceux qui se prêteraient à leurs manœuvres seraient en outre excommuniés, et les monastères ou collégiales où elles se passeraient se verraient frappés d'interdit *ipso facto*. Seraient également excommuniés les ecclésiastiques qui, sous quelque prétexte que ce fût, prélèveraient à l'avenir, sur leurs bénéfices, une pension pour un particulier, sans y être autorisés par les Ordinaires (1).

Plus grave encore que la simonie, était le fléau de l'immoralité. Si le bas clergé, celui des campagnes, paraît s'être maintenu généralement à un niveau moral suffisant, sinon toujours très élevé, il n'en était pas de même du clergé urbain, et en particulier des membres de ces nombreux chapitres, grassement dotés, où les familles nobles ou bourgeoises trouvaient, pour leurs cadets, des sinécures dorées (2). Le concubinage des clercs était si bien passé à l'état d'habitude dans certaines villes, qu'il se pratiquait ouvertement, et que les fidèles, non seulement fermaient les yeux sur ce désordre, mais l'approuvaient ou même le soutenaient. Des mesures énergiques s'imposaient. S'appuyant sur les décisions du concile de Bâle, Nicolas ne manqua pas de les prendre, aussi sévères que le permettaient les circonstances. Par un décret rendu à Magdebourg, à Minden, à Mayence, il somma les concubinaires de renvoyer leurs complices. Les coupables qui n'obéiraient pas dans l'année, disait-il, seraient suspens, et l'évêque ne pourrait les absoudre que deux fois de la censure et trois fois de la faute. Quant à leurs complices, après un avertissement, elles encourraient l'excommunication et seraient privées de la sépulture ecclésiastique (3). Ce décret ayant été affiché sur la porte des églises de Minden, le doyen de la collégiale Saint-Jean, Berthold Bockenow, vint le lendemain trouver Nicolas, à la tête d'une députation du clergé de la ville, pour lui promettre obéissance. Prenant acte de ces bonnes dispositions, le cardinal décida que tout bénéficier de Minden qui, à l'avenir, prendrait ou entretiendrait une concubine, serait à la fois suspens et interdit et que, si le chapitre contrevenait à cet ordre, l'interdit retomberait sur la ville entière. L'absolution de ces peines serait réservée au saint-siège ou à son légat (4). Plus sévère encore pour les chanoines de Tongres, Nicolas ne leur laissa que trois jours pour renvoyer toute personne suspecte, sous peine

(1) Pour les références, voir l'Appendice III.

(2) La noblesse possédait, à elle seule, presque tous les canonicats des églises cathédrales. Hoeller, *Der deutsche Adel in den hohen Erz-und Domkapiteln*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. XLIII, p. 653 et suiv.

(3) L'original du décret de Magdebourg, 25 juin 1451, est conservé au *Staatsarchiv* de Magdebourg, *Erzstift Magdeburg*, XVI, A 31. Copies, ibid. XXII, 276v, et *cod. wolfenbüttel*. 2700, f° 273. — Celui de Minden, 4 août, a été publié par Würdtwein, *Nova subdid.*, t. XI, p. 393 et suiv. — Celui de Mayence, 29 novembre, est au *Reichsarchiv* de Munich, Eystädt. Bischöfl. u. Domk. Archiv., F. 44.

(4) 6 août. Publié par Würdtwein, *op. cit.*, p. 397 et suiv.

d'excommunication et de privation de bénéfice (1). Ainsi agissait-il par la menace. Il n'en utilisait pas moins, en même temps, l'arme de la persuasion ; et non sans succès, puisque c'est en entendant un discours saisissant sur le royaume de Dieu, que les chanoines de Saint-Servais et de Sainte-Marie d'Aix-la-Chapelle, par exemple, furent amenés à promettre de quitter leurs concubines (2).

Nicolas eût volontiers porté la parole de Dieu partout. Volontiers aussi, il eût visité tous les monastères pour s'enquérir sur place de l'état et des besoins des divers ordres religieux. Mais ils étaient trop. Force lui fut d'employer un moyen analogue à celui dont il se servit pour le clergé séculier. Outre les décrets sur la collation des bénéfices et sur les concubinaires, qui regardaient aussi les moines, il publia, dans chaque synode, une ordonnance spéciale relative à la réforme morale des religieux. « Beaucoup d'entre eux, y disait-il, négligent le soin de leur âme, beaucoup n'observent plus leurs règles, ont des mœurs mauvaises, et mènent une vie dissolue » (3) ; il chargeait, en conséquence, les archevêques ou les évêques de les avertir que, s'ils ne revenaient, avant un an, dans la vie droite, leurs monastères seraient privés de leurs privilèges ou indults, tandis qu'eux-mêmes seraient inéligibles à toute dignité ou emploi ecclésiastique (4). Pour les moniales, la condition première de toute réforme était le rétablissement et le respect de la clôture, à l'abri de laquelle pourrait refleurir une vie de mortification et de prière. Sur les instances de nombreuses personnes « tant laïques qu'ecclésiastiques », qu'humiliait et révoltait la fréquente violation du vœu de chasteté, au diocèse d'Utrecht, le légat y promulgua un décret spécial, qu'il reprit plus tard au synode de Mayence. Il donnait dix-huit jours aux monastères coupables, pour rentrer dans l'ordre. Passé ce délai, quiconque violerait la clôture d'un couvent de femmes, soit en y entrant, soit en en sortant, serait excommunié *ipso facto*, fût-il d'ailleurs muni d'une autorisation de l'abbesse ou de la prieure. La même peine était portée contre les religieuses qui, vivant hors de leur monastère, n'y seraient pas rentrées pour la

(1) Acte publié par Paquay. *La mission de N. de C. au pays de Liége*, p. 295 et suiv. Il devait être affiché aux portes de la collégiale Saint-Pierre, à Louvain.

(2) 4 octobre. Sermon *Quaerite primum regnum Dei*. Uebinger, *C. in D.*, p. 661.

(3) Sur la nécessité d'une réforme monastique en Autriche, voir Chmell, *Beiträge zur Beleuchtung der kirchlichen Zustände Oesterreichs im XV Jahrhundert*, dans *Denkschriften der phil. hist. Klasse der Akad. der Wissensch.*, Wien, 1851, p. 43 et suiv.

(4) Décret de Salzbourg, 8 février 1451, publié dans Hartzheim, *Concilia Germaniae*, t. V, p. 924-925, et dans Hansiz, *Germania sacra*, t. II, p. 484-485. — Décret de Bamberg, 30 avril, *cod. wolfenbuttel.* 3108, f°s 11-12'. — Décret de Magdebourg, 25 juin, publié dans Lünig, *Spicilegium eccles.*, I, p. 41, et dans Leibnitz, *op. cit.*, t. II, p. 962. — Décret d'Hildesheim, 12 juillet, *cod. wolfenbuttel.* 2700, f°s 151 et suiv. — Décret de Minden, 4 août, *Staatsarch.* de Munster, Miscell. II, 189, n° 671. — Décret de Mayence, dans Hartzheim, *op. cit.*, 398 s., etc.

date fixée; et les endroits, quels qu'ils fussent, où elles séjourneraient, étaient frappés d'interdit (1).

A ces dispositions générales, Nicolas en joignit d'autres, d'ordre plus particulier, pour les Cisterciens, pour les Bénédictins et pour les chanoines réguliers de Saint-Augustin.

Quand il le pouvait, il convoquait au préalable en assemblée, les abbés et les prévôts des monastères, accompagnés de quelques moines, afin de s'enquérir exactement des besoins de chaque ordre, et d'arrêter avec eux les décisions opportunes (2). Il désignait ensuite des visiteurs, au nombre de trois, auxquels il réservait le droit de visite pendant une année, sur le territoire de sa légation. Des lettres par lesquelles il annonçait l'envoi de ces délégués, il ressort que leur rôle principal était de se rendre dans chaque monastère, d'y interroger un à un tous les moines, en commençant par ceux qui étaient constitués en dignité, de noter exactement ce qui, dans la vie de la communauté, était contraire aux règles de l'ordre, puis de procéder à la réforme. Il leur recommandait de veiller particulièrement sur l'exacte observation des trois vœux : de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, et sur l'abstinence, qui devait être observée, chez les Cisterciens comme chez les Bénédictins, même par les abbés et les abbesses, en dépit de toutes dispenses antérieurement obtenues. Partout où ils auraient réussi, ils accorderaient l'indulgence du jubilé. L'excommunication et l'interdit tomberaient, au contraire, sur ceux qui ne les auraient pas reçus ou les auraient empêchés d'accomplir leur mission (3).

Malgré ces menaces, Nicolas ne comptait guère sur la contrainte : il savait trop que la réforme vraie ne s'opère que par le dedans. « Travaillez, dit-il, dans les instructions qu'il laisse aux visiteurs, à introduire partout la charité et l'amour du culte divin... Faites comprendre à ceux que vous visiterez, pourquoi ils sont religieux. Rappelez-leur que la mort peut survenir brusquement et qu'ils auront à rendre un compte rigoureux de la manière dont ils auront tenu leurs promesses et observé leurs vœux... Persuadez-leur que le service de Dieu est facile et que son joug est doux, pour qui accepte de le porter... Réitérez vos admonitions ». Il espère du reste autant de fruit de l'exemple des visiteurs que de leurs exhortations. « Que chacun d'entre-vous, poursuit-il, se fasse suivre d'un seul chapelain et d'un seul familier, en sorte que vous n'ayez que

(1) 3 septembre 1451. Acte publiée par Swalue, *De Kardin. Nic. v. C.*, p. 263 et suivantes.

(2) Hospital, 25 janvier. *Cod. lat. monac.* 2889, f° 34 et f° 49. Lettre de convocation adressée aux Cisterciens de la province de Salzbourg pour une réunion qui aurait lieu à Neustadt, le 22 février.

(3) Mandement adressé de Neustadt, le 25 février, aux monastères cisterciens de la province de Salzbourg. *Cod. lat. monac.* 2889, f°s 34' et 50.

neuf chevaux. Contentez-vous de la nourriture des religieux et, hors les cas prévus, abstenez-vous totalement de viandes... N'acceptez aucun présent, afin que l'on comprenne que vous êtes des visiteurs vraiment apostoliques, ne désirant que le salut de ceux qu'ils visitent » (1).

Il est vrai que, « s'il se trouve des rebelles incorrigibles », le légat invite ses commissaires à en appeler au bras séculier, pour l'extirpation des crimes (2) ; mais il ne s'agit là que des cas extrêmes, où le refus de recevoir les visiteurs ne laisse pas le moindre espoir d'amendement, chez des personnes qui, n'ayant de religieux que le nom, jouissent injustement des revenus des fondations pieuses. De cette fermeté, un chroniqueur anonyme d'Augsbourg le loue à juste titre (3). Partout, au contraire, où Nicolas rencontre la moindre lueur de bonne volonté, il se garde, selon l'expression de l'Écriture, d'« éteindre la mèche qui fume encore ». Ne le voit-on pas, un jour, réfréner l'ardeur de visiteurs bénédictins, en leur rappelant que, « si la loi doit être maintenue intégralement, l'application en doit varier selon les personnes » (4), et que « la vraie justice est celle que modère le frein de la tempérance, tandis que le zèle excessif la ruine » (5). La manière forte et dure n'est donc pas son fait, quoi qu'on en ait dit (6) ; mais plutôt la paternelle bienveillance. « Qu'ils corrigent tout le monde avec douceur », dit-il expressément, dans ses instructions pour les visiteurs de la province de Mayence (7).

Puisque telle était l'importance des visiteurs que, de leur habileté et de leur zèle devait dépendre le succès de la réforme monastique, on conçoit que Cusa les ait choisis avec un soin tout particulier. Il n'eut pas de peine à en trouver d'excellents dans la province de Salzbourg. Ce furent, pour l'ordre cistercien, les abbés Hermann de Runa, Gérard de Victoria et Godefroy de la Sainte-Trinité (8) ; pour les Bénédictins, Martin Leubic, abbé des Ecossais de Vienne, Laurent, abbé de Mariazell, et le prieur de Melk, Etienne de Spanberg, que remplaça bientôt Jean Schlitpacher (9) ; pour les chanoines réguliers de Saint-

(1) Instructions aux visiteurs cisterciens, *cod. lat monac.* 2889, f° 34v. En termes à peu près identiques : Instructions aux visiteurs pour la province de Mayence. *Mainzer Monatschr.*, 1791, t. VII, 1re partie, p. 697 et suiv.

(2) Pouvoirs donnés aux visiteurs cisterciens, *l. c.*

(3) Schairer, *Das religiöse Volksleben*, p. 49.

(4) *Cod. vindob.* 4975, f° 6v. *Cod. ad scot.* 237, f° 298v. Pez, *Cod. epist.*, III, 362.

(5) *Cod. vindob.* 4975, f° 6. *Codd. ad scot.* 237, f° 145v. *Cod. monac.* 1005, f° 93r ; 19608, f° 24 ; 4403, f° 224. *Cod. mellic.* 59, f° 165. *Cod. cusan.* 256, f° 162.

(6) Joachimsohn, *Gregor Heimburg*, p. 147 : « Cusa war rauh und scharf in seinem vorgehen ».

(7) *Mainzer Monatschr.*, *l. c.*

(8) Acte de délégation cité plus haut.

(9) Lettre du 3 mars 1451, publiée par Dalham, p. 224. Il en existe de nombreux manuscrits.

Augustin, Nicolas, prévôt de Sainte-Dorothée de Vienne, Pierre, prévôt de Sainte-Marie de Ror, au diocèse de Ratisbonne, et Wolfgang Kerspech, profès de Saint-Florian, au diocèse de Passau (1). Dans l'Allemagne du centre et du nord, il appuya tout naturellement son action sur les congrégations de Bursfeld et de Windesheim, auxquelles il ne cessa de manifester ses prédilections, et au développement desquelles il contribua de toutes ses forces.

A Würzbourg, après avoir présidé, le 23 mai 1451, dans le monastère Saint-Etienne, le 14e chapitre provincial bénédictin, et s'être fait prêter, par cinquante-trois abbés ou procureurs, le serment d'entreprendre la réforme dans l'année (2), il désigna comme visiteur, pour la province de Mayence et le diocèse de Bamberg, avec l'abbé de Saint-Etienne, le fondateur même de la congrégation de Bursfed, Jean Hagen, dont il approuva l'œuvre en termes exprès (3). A Erfurt, il tint à consacrer de sa main le nouvel abbé de Saint-Pierre, Christian, qui, envoyé de Bursfeld comme prieur, avait introduit la réforme dans son monastère en 1446 (4), et il le chargea de visiter toutes les abbayes bénédictines de Thuringe (5); puis il approuva l'habitude prise par les abbayes de Bursfeld, de Reinhausen, d'Erfurt, de Hamburg, de Clus, d'Huysbourg, de Berge et de Cismar, de tenir chaque année un chapitre sous la présidence de l'abbé de Bursfeld (6). Pour la province de Magdebourg, il choisit comme visiteurs, les abbés de Berge, d'Huysbourg et de Saint-Pierre d'Erfurt, tous trois de l'observance de Bursfeld, et les chargea de réunir, l'année suivante, un chapitre provincial à l'abbaye de Berge (7). A Mayence, il accorda aux monastères affiliés à l'Union le

(1) Actes originaux de réforme des monastères de Paring et de Ranschofen, 27 mars et 30 décembre 1452, conservés au *Reichsarchiv* de Munich, K. Paring, F. 16 (16.18.3) et Kl. Ranshofen, F. 13 (16.76.1). Nous n'avons pas retrouvé l'acte de délégation.

(2) Nicolas en fit connaître les noms, par une lettre adressée le lendemain, à tous les monastères de la province de Mayence et du diocèse de Bamberg. Elle a été publiée dans *Mainzer Monatschrift*, 1791, t. I, p. 213 ; dans *Revue Bénédictine*, 1899, p. 484-485 ; dans Berlière, *Mélanges*, t. III, p. 42.

(3) Sur ce chapitre et ses suites, voir Leuckfeld, *Antiquitates Bursfeldenses*, Leipzig, 1713, p. 44 et suiv. ; Binterim, *Deutsche Concilien*, t. VII, p. 249 et suiv.; Leibnitz, *Scriptores rerum Brunswicensium*, t. II, p. 414 ; U. Berlière, *Les origines de la congrégation de Bursfeld*, dans *Mélanges*, III, 40 et s.

(4) 7 juin 1451. H. Kammermeister, *Annales Erfurtenses*, dans Mencken, *Scriptores rerum germanicarum*, t. III, Lipsiae, 1730, p. 214 et suiv.

(5) Nicolas de Siegen, *Chronicon eccles.*, dans *Thüring. Geschichtsq.*, Iéna, 1855, t. II, p. 452.

(6) Lettre du 7 juin, publiée par Berlière, dans *Revue Bénédictine*, 1899, p. 490 et suiv., et dans *Mélanges*, III, 48-52. Nicolas donne force de loi aux décisions de ces assemblées et accorde des privilèges auxdites abbayes.

(7) Acte du 28 juin, à Magdebourg. Publié dans Holstein, *Urkundenbuch des Kl. Berge*, p. 233 et suiv.

rare privilège de célébrer les offices divins et d'administrer les sacrements en temps d'interdit (1). A Cologne enfin, il approuva l'*Ordinarius*, le livre officiel de la congrégation, qu'il avait fait examiner par le prieur de la Chartreuse (2). Ainsi, chaque étape du légat était marquée par une faveur nouvelle, et nul, de Constance à Lübeck, ne pouvait plus ignorer en quelle estime il tenait la congrégation bénédictine de Bursfeld.

Non moins manifestes furent les marques de sympathie qu'il prodigua à la réforme augustinienne. Il approuva d'abord les décisions prises à Gotha, en 1447, par les supérieurs des Augustins de Thuringe et de Saxe, et confirmées récemment par le chapitre de Nordhausen (3). Il fit mieux : l'archevêque de Magdebourg ayant délégué, pour le recevoir à Halle, les docteurs Paul Busse et Jean Busch, chanoines de Saint-Maurice et de Neuwerck, il en profita pour mander ce dernier dans son appartement, afin de s'entretenir familièrement avec lui sur la situation des monastères de son ordre (4) ; puis, au synode de Magdebourg où ils l'avaient suivi l'un et l'autre, il leur confia la mission de visiter les chanoines réguliers des provinces de Magdebourg et de Mayence, et de convoquer à Neuwerck, les vingt chapitres non réformés de Saxe et de Thuringe (5). Passant à Nordhorn, il tint à célébrer la messe et à prêcher au monastère de Marienwald, parce qu'il appartenait à la congrégation de Windesheim (6) ; puis ayant reçu, à Deventer, le prieur même de Windesheim, Guillaume Vornken, et l'ayant entendu décrire la vie que menaient ses religieux, il ne résista pas au désir de voir de ses yeux le berceau de la réforme des Augustins. Il le visita donc, accorda à tous les membres des chapitres à lui affiliés l'indulgence du jubilé, avec dispense de l'aumône, et se soumit lui-même, durant son court séjour, au règlement de la communauté, « montrant par là, à tous ceux qui le virent, remarque Jean Busch, combien, il aimait notre monastère et les membres de notre chapitre général » (7).

(1) 30 novembre. U. Berlière, dans *Rev. Bén.*, 1899, p. 501 ; *Mélanges*, III, 58.

(2) *Bullarium Bursfeldense*, p. 258. Berlière, *Rev.*, p. 502 ; *Mél.*, III, 59.

(3) Acte d'approbation de Nicolas, donné à Erfurt. 5 juin 1451. *Staatsarch.* de Magdebourg, Erfurt, supplem. 328.

(4) Jean Busch, *De Reformatione*, dans Leibnitz, *op. cit.*, t. II, p. 945 et suiv.

(5) Acte du 28 juin, publié dans Leibnitz, *op. cit.*, t. II, p. 956, et dans Hartzheim, *op. cit.*, t. V, p. 427.

(6) Août. *Chronic. Windesh.*, édit. Grube, p. 339.

(7) Jean Busch, *Chronic. Windesh.*, éd. Grube, *l. c.* Pool, *Frederik van Heilo*, p. 146. Meinsma, p. 81. Nicolas donna en outre au prieur de Windesheim ou à ses délégués, le pouvoir d'absoudre de toutes fautes, sans en excepter, comme il l'avait fait ailleurs, la simonie ; et il accorda aux prêtres de la congrégation l'autorisation d'enterrer hors du cimetière et à la dérobée ceux de leurs subordonnés « die sich castreeren of op andere voyze verminken en aan de gevolgen daarvan sterven ». Acquoy, III, 292.

Ainsi le légat encouragea les grands mouvements de réforme et travailla, par le choix des visiteurs qu'il envoya à travers toutes les provinces de l'Empire, à en étendre l'action. Il avait compris que, si l'effort individuel ne peut guère contre les assauts incessants du mal, dans une société qui se dissout, la mise en commun d'un idéal de perfection assure l'intégrité de celui-ci, pendant que la coopération des bonnes volontés en prépare la progressive réalisation.

Bien des monastères, pourtant, reçurent sa visite et subirent directement son influence personnelle, soit qu'ils eussent besoin de réforme, soit qu'au contraire, ils fussent le théâtre des plus belles vertus religieuses.

Dans ceux-ci, surtout, il aimait à s'arrêter, comme dans des oasis de paix où son âme, lasse de perpétuels combats contre le vice et ses conséquences, pouvait à la fois se détendre et refaire ses forces. Là même, d'ailleurs, il continuait d'agir, en réalisant pour son compte le programme qu'il avait tracé aux visiteurs ; car les chroniqueurs sont unanimes à relater l'impression profonde d'édification et de réconfort qu'il laissait après son passage. « Il se montrait, dit Frédéric van Heilo, affable et modeste, s'entretenant très simplement avec les Frères, mais jamais de sujets futiles ou oiseux : les saintes Écritures, la grâce du Christ, la perfection monacale, faisaient l'objet de ses conversations. Rarement il dormait au delà de deux heures du matin. Dès son lever, il récitait les Petites Heures, puis, pour se nourrir l'esprit, s'adonnait pendant un certain temps à quelque pieuse lecture. Il parcourait ensuite les lettres ou les suppliques qu'on lui avait adressées et donnait ses ordres en conséquence. Beaucoup venaient lui demander conseil ou secours ; beaucoup sollicitaient des indulgences particulières. Il n'accordait celles-ci qu'avec réserve, surtout aux religieux, auxquels il manifestait son étonnement de les voir tant l'importuner pour obtenir des indulgences, alors que le repentir, l'humilité, le travail intellectuel et l'effort moral pouvaient leur en mériter en abondance » (1). Pendant qu'il célébrait la messe, ajoute le même chroniqueur, il se montrait si recueilli et si dévot, que chacun pouvait contempler en lui « le miroir et le modèle de la célébration du Saint-Sacrifice ». Au réfectoire, il mangeait à la table des moines, se contentant de ce qui leur était servi, et il écoutait modestement la lecture en s'astreignant au silence, comme le dernier des religieux ; ainsi fit-il à Harlem, au monastère de la Visitation (2), à Deventer, chez les Frères de la vie commune (3), à Windesheim, chez les chanoines réguliers de Saint-Augustin (4), et cette attitude ne fut pas la moins remarquée.

(1) Pool, Frederic van Heilo, p. 148 et suiv.

(2) 11-12 septembre 1451. Pool, *loc. cit.*

(3) 15 août 1451. Jean Busch, *Chronicon Windesheim*. édit. Grube, p. 339.

(4) 22 août 1451. Jean Busch, *loc. cit.*

L'après-midi, quand il ne l'avait pas fait plus tôt, il adressait aux moines une allocution toute pénétrée d'onction et d'esprit surnaturel, dont on nous dit qu'elle était aussi « efficace » qu' « édifiante », et il visitait la bibliothèque (1). Au départ, enfin, comme à l'arrivée, il saluait chacun des membres de la communauté en leur présentant la main (2) ou en leur donnant le baiser de paix (3).

Toute autre devait être l'attitude du légat dans les monastères non réformés. Son but, en les visitant, était de se faire jurer par les abbés et leurs subordonnés, obéissance à leurs règles. Il savait, pour y arriver, user de menace, comme il fit à l'abbaye d'Egmont, dont l'abbé, Guillaume de Mathenes, fort de l'appui du duc de Bourgogne, s'opposait à la visite de son monastère par l'abbé de Saint-Maximin de Trèves (4) ; mais le plus souvent, il tempérait la sévérité par cette douceur qui, seule, ouvre le chemin des cœurs. Ne vit-on pas les bénédictines de Reynsburg, effrayées d'abord à la nouvelle de son approche et allant implorer secours auprès du stathouder de Hollande, comme elles l'avaient fait récemment auprès du duc de Bourgogne contre l'abbé de Saint-Maximin, se laisser gagner toutes, sans exception, par sa ferme et persuasive éloquence, et lui faire, en pleine sincérité, toutes les promesses qu'il voulut (5) ?

Sur la valeur de promesses de ce genre, il ne pouvait cependant se faire d'illusion. Il avait vu Helmold, abbé de Saint-Godehard d'Hildesheim, tenir son serment de Würzbourg « avec une bonne foi punique ». Il l'avait suivi dans son monastère, derrière un flot de bannières, au chant des cloches sonnant à toute volée ; et après avoir adressé au chapitre, d'une voix claironnante, la sommation : « Je vous commande, je vous ordonne de vivre selon la règle de Saint-Benoît », il s'était fait jurer obéissance par l'abbé et chacun des moines en particulier. Mais, sous l'apparence de la discipline, l'habile Helmold n'en

(1) C'est ainsi qu'il trouva, au monastère de la Visitation de la Porte Saint-Jean, à Harlem, le livre de Maïmonide, qu'il fit copier pour Nicolas V. Cf. *supra*, chapitre II, p. 25.

(2) Ainsi, au départ de la Visitation de Harlem. Pool, *loc. cit.*

(3) Ainsi, à l'arrivée à Saint-Pierre d'Erfurt. Hartung Kammermeister, *Annales Erfurtenses*, dans Mencken, *Scriptores Rerum German.*, t. III, Lipsiae, 1730, p. 1214.

(4) Joh. de Leydis, *Chronic. Egmundan.*, Lugduni-Batavorum, 1692, p. 143. Le seigneur Jean d'Egmont, avec l'autorisation de Nicolas V et l'assentiment du duc de Bourgogne, avait chargé, en 1450, l'abbé de Saint-Maximin de réformer l'abbaye. Mais, sur réclamation de Guillaume de Mathenes, menacé d'être remplacé par Jacques de Poolgeest, chanoine régulier de Sion, près Delft, le duc de Bourgogne avait retiré, le 4 mai 1451, à l'abbé de Saint-Maximin, l'autorisation de visiter Egmont. *Op. cit.*, p. 112 et suiv. Berlière, *Rev. B.*, p. 498-499 ; *Mél.*, III, 56.

(5) Pool, *op. cit.*, p. 154-155.

avait pas moins continué de vivre à sa guise (1). Ainsi, à prendre un contact étroit avec les familles religieuses, Nicolas s'était rendu compte que l'introduction réelle et le maintien de la réforme étaient liés à la présence de supérieurs énergiques autant que zélés; et le seul fait qu'il eut à annuler des serments par lesquels certains abbés s'étaient engagés à ne pas réformer leurs subordonnés (2), montre assez qu'il ne se trompait pas. Voilà pourquoi il remplaça l'abbé de Saint-Michel d'Hildesheim, Henri Waltrop, par un moine de Bursfeld, Jean Eylke (3) ; pourquoi, à l'abbaye de Saint-Paul d'Utrecht, il déposa Guillaume de Heukeln, pour mettre à sa place le prieur de s'Gravesande, Jacques de Poolgeest (4); pourquoi, dans les instructions qu'il adressa de Cologne aux visiteurs bénédictins, il recommanda de « veiller surtout à établir dans les monastères de bons supérieurs (5) ».

Une autre condition de la réforme eût été un recrutement normal des monastères féminins. L'un des visiteurs nommés par Nicolas s'en rendait bien compte, lorsqu'il écrivait à une abbesse : « Que vos portes ne soient pas ouvertes exclusivement aux jeunes filles de noble origine : la véritable noblesse est celle de la vertu (6) » ; Nicolas lui-même ne paraît pas y avoir attaché autant d'importance qu'il convenait. De là son intervention malheureuse chez les chanoinesses de Sainte-Marie de Thorn. Ayant obtenu la démission de l'administratrice Jacoba de Lœn, il conféra sa prébende à Elsa, fille du baron Guillaume de Bueren, « femme remarquable, disait-il, par la noblesse de sa race et l'honnêteté de ses mœurs ». Elsa, à peine âgée de 22 ans, fut aussitôt nommée administratrice; mais Nicolas V dut la destituer plus tard, « à cause de la légèreté de sa vie et de son influence funeste sur ses sœurs (7) ».

A mesure qu'il avançait, le légat se rendait mieux compte, cependant, de la difficulté de sa tâche. La sourde opposition des moines mendiants contre l'envoyé de Rome augmentait; les partisans attardés du concile,

(1) *Chronic. Sancti Godehardi*, dans Leibnitz, t. II, p. 414. Berlière, *Origines*, dans *Rev. Bén.*, p. 497 ; *Mélanges*, III, 54.

(2) A Hanovre, en particulier. *Cod. wolfenb.* 2700, f° 158.

(3) Juillet 1451. Waltrop, élu par simonie en 1448, avait un compétiteur dans la personne de Conrad Walthusen, de Saint-Gilles, à Brunswic. Les circonstances étaient donc favorables à son remplacement. Nicolas l'interrogea en latin. Incapable de répondre, l'abbé dut avouer son ignorance et consentit à donner sa démission, moyennant une rente. Conrad, de son côté, se désista de ses prétentions. Leibnitz, *Scriptores rerum Brunswic.*, t. II, p. 412 et 801. Jean Busch, *De reform.*, p. 805. Ad. Bertram, *Geschichte des Bistums Hildesheim*, t. I, Hildsheim, 1899, p. 409. Berlière, *Les origines*, dans *Rev. B.*, p. 896 ; *Mél.*, 54.

(4) Septembre. Pool, *op. cit.*, p. 155. Berlière, *Origines*, dans *R. B.*, p. 499. *Mél.*, 57. Guillaume, lui aussi, reçut une rente.

(5) 2 mars. Holstein, *Urkundenbuch des Kl. Berge*, 236 ; Uebinger, 646 s.

(6) J. Metzger, *Historia Salisburgensis*, Salisburgi, 1692, p. 492.

(7) Habets, *op. cit.*, p. 360 s., n°s 359 s., et *Reg. vatic.* 419, f° 218 ; 507, f° 114.

regardant Nicolas comme un arbre mauvais, n'en pouvaient attendre de bons fruits, et Matthias Dœring allait jusqu'à voir, dans l'incendie qui dévora les tours de l'église Saint-Jean d'Halberstadt, peu après son passage, un symbole et un signe de ce qu'il appelle son « œuvre destructive » (1). D'autre part, la résistance à la réforme se manifestait plus librement. Après avoir connu la souriante insaisissabilité d'un Helmold, le cardinal s'était heurté aux protestations préalables et au veto du duc de Bourgogne. Il allait rencontrer mieux : l'hostilité déclarée, et entendre derrière lui la clameur montante des réformés malgré eux.

Tristement éloquente, à ce point de vue, est l'expérience qu'il fit au pays de Liége. Tandis qu'il était dans la région de Cologne, ses amis Nicolas Baest et Pierre Dumoulin vinrent solliciter, pour leur ville, l'indulgence du jubilé. Comme il leur objectait que ses pouvoirs ne s'étendaient pas au pays wallon, ils insistèrent pour que, chanoine de Saint-Lambert et archidiacre de Brabant, il passât du moins par Liége, l'assurant au reste que la ville était prête à lui faire une réception honorable. Une délégation du clergé l'invita même à se présenter comme légat. Il accepta. On lui fit fête. Fidèles et clercs, évêque en tête, le conduisirent en grande pompe au palais épiscopal. Le lendemain, 14 octobre, il chanta la messe du Saint-Esprit à la cathédrale Saint-Lambert. Mais déjà deux chanoines de Saint-Servais étaient venus raconter comment il les avait amenés « par ruse », à jurer de renvoyer leurs concubines ; l'abbé de Saint-Trond et l'abbesse d'Herkenrode murmuraient de leur côté contre certaines ordonnances qui les touchaient.... Le clergé de Liége se prit alors à regretter ses démarches, par crainte des censures que pourrait porter celui qu'il avait reçu comme légat. A la première heure, le lendemain, les chapitres de Saint-Pierre et de Saint-Lambert réunis allèrent demander à Nicolas communication de sa bulle de légation et, en ayant pris connaissance, déclarèrent être prêts à l'écouter comme cardinal, mais non comme légat. Une vive discussion s'ensuivit, après laquelle Nicolas quitta la ville, retira à la partie wallonne du diocèse toutes les faveurs qu'il lui avait accordées, et envoya au clergé une lettre comminatoire (2). Trois mois plus tard, cependant, sa mission ayant été étendue au duché de Bourgogne (3),

(1) Suite de la Chronique d'Engelhus, édit. Riedel, dans *Cod. diplom. Brandeb.*, t. IV, 1, p. 223. L'incendie survint le 22 juillet. Nicolas laissa, pour la restauration des tours, la moitié des aumônes du Jubilé.

(2) Martène, *Ampl. Collectio*, t. IV, p. 1220. J. Schaefer, *Die kirchl. sittl. u. sozialen Zustände des XV Jahrh.*, p. 24 et suiv. Paquay, *La légation de N. de C. au pays de Liége*, passim.

(3) Bulle du 15 août 1451. *Reg. vatic.* 418, f° 182r-183r. Publiée en partie dans Raynaldi, XI, 573 ; en entier dans *Theolog. Quartalschr.*, 1830, p. 792-795.

comme il revenait de Bruxelles pour se rendre à Cologne, le clergé de Liége, fit garder les routes, pour ne pas perdre l'occasion de se réconcilier avec lui, et lui fit faire amende honorable, à Maestricht. La délégation, reçue avec bienveillance, emporta les faveurs du cardinal, « et tous les chanoines, note le chroniqueur, quittèrent pour quelque temps leurs concubines » (1).

Peu après son passage à Liége, Nicolas, rentré à Trèves, apprit qu'en Hollande, le clergé refusait d'obéir à son décret sur la clôture des monastères de femmes et en appelait à Rome. En vain, dans une lettre à l'évêque et au clergé d'Utrecht, fit-il remarquer qu'il avait promulgué « quelques ordonnances seulement, pour extirper les fautes publiques », que ces mesures n'offraient « rien de nouveau, ni de dur », qu'elles avaient été « reçues sans résistance par toute l'Allemagne » ; son épître, qui se poursuivait par un blâme sévère : — « Si vous aviez foi en la vie future, comme les fidèles, vous n'agiriez pas ainsi ; mais qui ne voit que vous n'avez d'autre souci que de vivre dans les délices, par la satisfaction de vos désirs les plus grossiers », — et qui s'achevait sur la menace d'un recours au bras séculier, resta sans effet (2).

La grande mission réformatrice n'est pas achevée que déjà, semble-t-il, l'édifice élevé hâtivement s'effrite de toutes parts. Des abbés rompent leurs serments, des chanoines retournent à leurs amours, des bénéficiers achètent leur charge, tel clergé même, en appelle contre les statuts qu'on veut lui imposer (3). En vain, le légat revient-il à l'assaut, brandissant la menace ; en vain, le pape pousse-t-il des évêques zélés, des abbés réformés, à soutenir, à poursuivre l'effort (4): le mal paraît invincible. Le parti de la contre-réforme, un instant effacé, renaît, l'opposition à Rome se grossit de la haine de la passion pour une vertu qu'elle juge tyrannique, et de son amour pour l'argent qu'on recueille afin de l'envoyer au pape. C'est l'époque où Nicolas trouve à sa porte, à Mayence, un libelle injurieux ; celle où, à Saint-Ulric d'Augsbourg, on emprisonne quinze jours durant, un envoyé de Melk ; où les moines de Deddingen démolissent

(1) Chronique d'Adrien d'Oudenbosch, dans Martène, *op. cit.*, p. 1221 et s.

(2) Lettre du 17 octobre, publiée dans Martène et Durand, *op. cit.*, t. I, p. 1597, et dans *Archiev Kist-Royaards*, t. IX, 1838, p. 112. Les dames blanches d'Utrecht, en ayant eu connaissance, n'hésitèrent pas à renouveler leur appel, le 13 novembre. Swalue, *op. cit.*, p. 153-154. Van Heussen, *Historia Ultrajecten.*, t. I, p. 552. Uebinger, *C. in D.*, p. 662-663.

(3) Celui de Breslau. *Cod. univ. wratisl.* 264, f° 60 : « Statuta Nicolai card. ad civitat. et dioc. Wratislav., 1451 in civitate Mendensi 5a augusti sigillata et ad hunc dioc. transmissa ». Une main du XV[e] siècle a ajouté : « Sed non assumpta, quia clerus appellavit contra episcopum ab eisdem statutis ».

(4) Bulles concernant l'évêché d'Utrecht (concubinage des clercs, simonie, etc.), le monastère Saint-Adalbert d'Egmont, les couvents de femmes du diocèse d'Utrecht. Publiées dans Brom, *op. cit.*, p. 250-260.

la voiture qui leur amène un réformateur; où le vice, à Nuremberg, se défend à coups de poignard; où le landgrave de Hesse est empoisonné par ceux qu'il voulait ramener à l'observation de leurs règles (1).

On a l'impression, à lire nombre d'anecdotes rapportées par les annalistes du temps, d'assister au remous qui accompagne le passage d'un navire. Un sillage bien net est tracé dans les flots, puis les eaux écartées se rejoignent. Les unes se précipitent et semblent vouloir suivre la poupe qui s'éloigne; d'autres, roulant sur elles-mêmes, paraissent faire effort pour maintenir derrière la carène la trace de son passage; d'autres enfin, se hérissant d'une crinière d'écume, bondissent pour reprendre la place qui leur fut disputée. Tous ces mouvements se contrariant l'un l'autre, la puissance de l'inertie l'emporte peu à peu et rend aux flots leur miroir « inchangé ».

Il s'en faut cependant que le passage de Nicolas de Cues à travers l'Allemagne ait été inutile. Si, de la « semence de vie nouvelle » que, selon le mot de Trithème, il répandit en abondance, « une partie n'a pas levé, et une autre, ayant germé, s'est aussitôt flétrie », il n'en est pas moins vrai qu' « une partie a porté des fruits » (2). On peut en croire le saint religieux. Nicolas de Siegen, du reste, signale une série de monastères de l'Allemagne du Nord qui furent alors « solidement réformés » (3); le chroniqueur Aventin déclare qu'en Bavière, la réforme fut durable (4); la lecture du journal de l'abbé Martin des Ecossais ne laisse aucun doute sur la valeur de l'œuvre qu'accomplirent les moines de la congrégation de Melk, dans les cinquante-deux maisons qu'ils visitèrent par ordre du légat (5); Jean Busch n'est pas moins affirmatif au sujet des chapitres de

(1) Schairer. *Das religiöse Volksleben*, p. 49-50.

(2) Cité par Uebinger, *op. cit.*, p. 665.

(3) Chronique, p. 440. « Tunc reformata et in sacra reformatione consolidata fuerunt cœnobia S. Jacobi in Moguntia, S. Johannis propre Magdeburg, S. Petri prope Merseburg, S. Cristophori in Hoenburg prope Salza, S. Michaelis in Hildesheim ».

(4) Aventinus, *Annales*, t. II, p. 288.

(5) Journal publié par Pez, *Scriptores rerum Austr.*, t. II, p. 623-675. Plusieurs des actes de réforme ont été publiés. Celui d'Admont, 25 sept. 1451, dans Jakob Wichner, *Gesch. des Benedikt. Stiftes Admont*, t. III, Graz, 1878, p. 468-473. Celui de Salzbourg, 19 décembre 1451, dans Seeauer, *Novissimum chronicon antiqui monasterii ad sanctum Petrum Salisburgi, O. S. B.*, Augustae Vindelic. et Oeniponti, 1772, p. 378 et suiv. Celui de Weihenstephan, 25 mars 1452, dans M. Deutinger, *Beyträge zur Gesch. Topographie u. Statistik der Erzbist. München u. Freising*, t. VI, München, 1854, p. 270-280. U. Berlière donne une abondante bibliographie dans *Mélanges*, t. IV, p. 112-114.

Nous avons vu au *Reichsarchiv* de Munich les originaux de plusieurs actes de réforme. Ign. Ziebermayr les a signalés, pour la plupart, avec bien d'autres, dans *Johann Schlitpachers Aufzeichnungen als Visitator der Benediktinerklöster in der Salzburger Kirchenprovinz*, article paru dans *Mittheilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung*, t. XXX, Innsbrück, 1909, p. 258-279. Voici cependant quelques références supplémentaires : le *Reichsarchiv* de Munich

Saxe (1). La mission de Cusa, quand elle n'aurait eu que ce bon résultat, de faire passer sur le pays un souffle d'idéal, n'eût pas été vaine. Elle eut au moins cet autre effet, de consacrer le bien qui se faisait et de le proposer en modèle, de soutenir les bonnes volontés et de relever les courages, de consolider et d'étendre les résultats obtenus par les congrégations de Melk, de Bursfeld, de Windesheim, et enfin de prouver, à tout homme de bonne foi, que la réforme n'était pas impossible, et que le pape avait à cœur de la réaliser.

Mais pour opérer complètement cette réalisation, pour entretenir l'atmosphère de foi et de piété, à la faveur de laquelle les vertus naissantes se seraient affermies et propagées, une vie entière, sans doute, n'eût pas été de trop. Pourquoi faut-il que Nicolas de Cues ait été amené à dépenser, dans le cadre restreint des montagnes tyroliennes et au milieu des pires difficultés, une activité faite, semble-t-il, pour un plus vaste théâtre et pour une œuvre plus féconde ?

possède les actes des visites de Tegernsee, 14 avril 1452. *Kl. Tegerns.*, fasc. 53 ; d Ebersberg, 18 avril, *Kl. Ebersberg*, F. 22. 16 26/5 ; de Saint-Lambert à Seeon, 3 mai, *Kl. Seeon*, F. 14 (18, 1, 5,) ; des Saints-Marin et Aniane à Roth, dioc. de Freising, 18 octobre. *Kl. Roth*, F. 27 (17 4/4). On trouve à Innsbrück, *Arch. Brix.*, L. 19 nº 10, litt. A., celui de Neunberg, en date du 8 septembre 1451.

(1) *De reformatione*, passim.

CHAPITRE VIII

La grande légation

III. L' « ange de paix »

La décadence des mœurs, contre laquelle Nicolas de Cues lutta par les moyens que nous avons signalés, n'était cependant qu'une conséquence d'un état général de désorganisation sociale. Les idées d'indépendance et d'anarchie, qui avaient failli briser l'unité de l'Église, avaient produit leur effet aussi dans l'Empire : à la faveur de l'affaiblissement du pouvoir central, politique ou religieux, s'était introduit un universel relâchement des liens sociaux ; et la grande autorité, battue en brèche, se fragmentait en une foule d'autorités minuscules dont chacune cherchait à étendre son emprise sur les autres. Ce n'était partout que rêves d'autonomie, actes d'insubordination, querelles incessantes. Les chapitres étaient en lutte contre les évêques, le clergé régulier contre le séculier, les communes contre le pouvoir ecclésiastique, la bourgeoisie contre la noblesse.

Pour assurer la stabilité de la réforme morale, le légat ne pouvait se dispenser de travailler à rétablir la paix sociale. Il avait d'ailleurs reçu mission de le faire ; soit que le pape ait voulu reprendre l'œuvre entreprise par le concile de Bâle, soit qu'il ait jugé que la délicate fleur de la religion individuelle ne peut éclore sur un terrain sans cesse bouleversé, soit qu'il ait eu en vue l'orientation concentrique de toutes les forces de combat vers l'ennemi commun de la chrétienté, soit qu'il ait simplement désiré donner satisfaction au légitime désir de paix de tous ses enfants ; ou plutôt pour toutes ces raisons à la fois.

A cette œuvre aussi, Nicolas se donna tout entier ; et peut-être y réussit-il mieux qu'à l'œuvre même de la réforme. Il faut se garder certes d'attacher une trop grande signification au titre d'« ange de paix » que lui décerne Trithème, car pareille appellation paraît avoir été assez facilement donnée, à cette époque, aux envoyés du pape ; mais nous devons en croire les chroniqueurs des villes ou des monastères, ses adversaires parfois, lorsqu'ils affirment qu'à son arrivée les conflits

s'apaisaient comme par enchantement, qu'il les résolvait avec une impartialité incontestée et que, somme toute, jamais plus grande paix ne régna par toute l'Allemagne que l'année où il la parcourut.

Des faits que nous allons mentionner, il est facile de dégager la formule d'action du légat. Elle est telle d'ailleurs qu'on eût pu la déduire du *De concordantia catholica* : il veut assurer l'union par le respect de la hiérarchie. Partisan d'un pouvoir central puissant, aussi bien dans l'État que dans l'Église, il subordonne cependant le temporel au spirituel. Sans dénier tout droit de cité aux idées nouvelles qui tendent à se faire jour dans les faits, il représente cependant, à l'égard du mouvement général des esprits de son siècle, une forme de réaction. Il réagit, parce que, depuis qu'à Bâle, les yeux lui ont été ouverts, il voit le corps social en pleine désagrégation, et qu'au terme de l'évolution désorganisatrice, il aperçoit la mort. Il réagit, au nom des conditions mêmes de la vie, qui est unité organique, et parce que, regardant l'avenir et le désirant meilleur, il croit très fermement à la vie de l'Église dans l'Empire, comme celle de l'Empire par l'Église. Voilà pourquoi il s'efforce de développer partout l'autorité du pape, celle de l'évêque uni au pape, celle du clergé en général et spécialement du clergé séculier, qui fait corps avec l'évêque.

Une des ordonnances synodales qu'il répète avec le plus de constance, à Salzbourg, à Bamberg, à Magdebourg, à Minden, à Mayence, prescrit la prière pour le pape et pour l'évêque, pour l'unité de l'Église universelle et pour la paix de chaque diocèse. Les prêtres devront ajouter aux oraisons de la messe l'invocation : « Gardez de toute adversité vos serviteurs notre pape et notre évêque, ainsi que l'Église catholique toute entière » (1). L'habitude de prier à cette fin, pensait-il, la ferait désirer ; cette invocation quotidienne, indépendamment de son effet surnaturel, contribuerait à donner à chacun, séculier ou régulier, le sentiment de sa dépendance à l'égard du chef de son propre diocèse et du pasteur commun de tous les fidèles : elle constituerait une sorte de trait d'union des pensées qui favoriserait l'union des cœurs.

A côté de cette mesure de portée très générale, les exemples d'interventions de Nicolas de Cues en faveur de l'autorité épiscopale, trop souvent contestée par les chapitres ou par les ordres religieux, ne manquent pas. L'évêque d'Eichstätt, Jean d'Eich, homme de haute valeur, que

(1) Une indulg. de 50 jours chaque dimanche était attachée à cette invocation. Voir, pour le décret de Salzbourg, *cod. vindob.* 5426, f° 7 ; Dalham, *Concilia Salisburg.*, p. 221 ; Hansiz, *op. cit.*, t. II, p. 483 ; Hartzheim, *op. cit.*, t. V, p. 923-924. Pour celui de Bamberg, le *cod. wolfenbuttel.* 3108, f° 15. Pour celui de Magdebourg, l'original au *Staatsarch.* de Magdebourg, XVI, A. 24, ou la copie, *l. c.*, XXII, f° 271. Pour celui de Minden, *cod. wolfenbuttel.* 2700, f° 151 et suiv. Pour celui de Mayence, *cod. palat.* 362, f° 149.

Pie II put qualifier plus tard de « colonne d'or de l'Eglise » (1), avait tenu un synode diocésain en 1447 ; mais les chanoines de sa cathédrale prétendaient échapper aux décisions qui y avaient été prises. Ces docteurs *in utroque*, réputés si savants qu'Aeneas Sylvius aurait déclaré un jour, dans une boutade, pouvoir devenir pape, mais non chanoine d'Eichstätt (2), soutenaient, qu'ils étaient sous la juridiction disciplinaire de leur doyen sur lequel, d'après les capitulations du diocèse, l'évêque n'avait pas autorité. Le doyen, Jean Prösch, revendiquait de son côté, le droit de juger dans quelle mesure les décisions épiscopales étaient applicables à ses subordonnés ; en conséquence, après avoir publié solennellement les statuts synodaux et les peines édictées pour en assurer l'exécution, il avait ajouté qu'il se réservait à lui-même l'absolution des chanoines qui encourraient ces peines. Un procès s'en était suivi en cour de Rome, entre l'évêque et le doyen, dès 1448 (3) ; et le 3 février 1450, Nicolas V avait chargé spécialement Nicolas de Cues d'aller étudier sur place la situation, de visiter le diocèse, tête et membres, puis de corriger et réformer selon les besoins, tous les clercs, quelle que fût leur dignité (4).

A peine arrivé à Eichasttt, notre légat prit en mains la juridiction du diocèse, annula statuts et coutumes, rejeta toute intervention du margrave d'Ansbach et réunit un synode dans la grande salle de l'évêché, le 9 avril 1451. Là, il confirma les statuts édictés par l'évêque, après y avoir apporté quelques adoucissements, et décida qu'ils devraient être observés par le chapitre comme par tout le clergé; que le doyen aurait le pouvoir de corriger les clercs de la ville, fussent-ils même chanoines de la cathédrale, dans tous les cas non réservés de droit à l'évêque, à condition d'appliquer avec soin les peines prévues ; que si, après avertissement, il n'avait pas corrigé les délinquants dans le délai voulu, le pouvoir de le faire reviendrait à l'évêque; que, dans les causes civiles, tout chanoine appelé devant l'officialité épiscopale pourrait se faire juger par son doyen, sauf dans le cas précité ; que, pour les autres clercs, le plaignant serait libre de les citer devant l'évêque ou le doyen, mais que, l'affaire une fois engagée devant celui-ci, l'évêque ne pourrait plus s'en occuper à moins de négligence ou d'appel. Le légat imposait, sous peine de suspense, la soumission à ces ordonnances, et se réservait de résoudre lui-même les cas douteux qui pourraient surgir pendant sa

(1) Cité par Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 945.

(2) Cité par J. Sar, *op. cit.*, p. 303 n.

(3) Sar, *op. cit.* p. 314 et suiv.

(4) *Reg. vatic.* 413, f[os] 271-272. Une copie de 1747, conservée au *Reichsarchiv* de Munich, *Eystätt. dom. Archiv*, 120, Salzburg (5, 3, 5), porte la date du 5 février 1451 ; elle a été faite vraisemblablement sur le texte de cette bulle, tel que l'a publié Joh. Henr. de Falckenstein, *Codex diplom. antiquitat. Nordgaviensium*, Francofurti et Lipsiae, 1733, p. 264, où se trouve la même erreur.

légation (1). L'exhortation à la paix et à l'amour par laquelle il terminait, fut entendue : les deux parties se déclarèrent satisfaites (2).

Les chapitres des cathédrales ont assez naturellement tendance à accentuer la juste indépendance que le droit leur concède vis-à-vis de l'autorité épiscopale : la permanence de leur collectivité, par rapport aux évêques qui se succèdent, et surtout le droit d'élection, lorsqu'il est en usage, comme c'était le cas au XVe siècle, expliquent en partie cette attitude. Pourtant, la raison profonde de conflits tels que celui qui surgit à Eichstätt, il faut la chercher souvent dans la composition même des chapitres : le fait qu'ils se recrutaient presque exclusivement dans les rangs de la noblesse avait développé, avec l'esprit de caste, un sentiment d'opposition quasi instinctive à l'égard d'un homme qui pour être revêtu de la dignité épiscopale, pouvait n'en être pas moins d'origine bourgeoise ou roturière. N'arriva-t-il pas aux chanoines de Passau, — c'est Aeneas Sylvius qui rapporte l'anecdote, — de refuser d'obéir au pape Nicolas V, sous prétexte qu'il ne possédait pas assez de titres de noblesse pour entrer dans leur collège ? (3). C'est pour réagir contre l'indépendance des archidiacres qui, comme chanoines, appartenaient plutôt aux classes aristocratiques, qu'avaient été créées les officiaux, à une époque où une tendance analogue amenait, dans la société civile, la substitution des prévôts et des baillis aux vassaux. L'official, choisi en général dans la bourgeoisie, n'était pas un bénéficier inamovible mais un fonctionnaire révocable, dont l'existence n'avait de durée que par la volonté de l'évêque (4). Lorsque donc, à Magdebourg, à Minden, à Mayence, Nicolas de Cues défend aux archidiacres, qui remplissent les fonctions de juges, de s'immiscer dans les affaires qui ne sont pas de leur ressort, et sauvegarde ainsi contre eux les droits des officialités, c'est en réalité l'influence des évêques qu'il maintient en matière judiciaire.

En dépit des apparences, le même dessein explique l'acte par lequel

(1) Ce document a été publié par Falckenstein, *op. cit.*, p. 265, sous la date du jeudi 8 avril 1452. Uebinger, *C. in D.*, p. 640, note 9, remarque avec raison qu'il n'y a de jeudi 9 avril qu'en 1451. C'est bien la date de l'original que nous avons retrouvé au *Reichsarchiv* de Munich, *Eichstätt. domk. Archiv*, *Fasc.* 120 (5, 3, 5).

(2) Il se trouva un chanoine pour essayer de se soustraire à ces ordonnances, sous prétexte qu'elles étaient contraires au serment prêté par l'évêque à l'occasion de la prise de possession de son siège ; mais Cusa renouvela par lettre l'annulation de ce serment comme de tous autres contraires. Le doyen et le chapitre se disant injustement lésés, en appelèrent au saint-siège; le pape se contenta, sur la demande de Jean d'Eich, de confirmer les ordonnances de son légat, par bulle du 26 septembre 1452. *Reg. vatic.* 400, f°s 293 et suiv., ce qui assura pour quelque temps l'obéissance des chanoines.

(3) Aeneas Sylvius, *Historia Frid.* III, p. 352.

(4) N. Hilling, *Die Offiziale der Bischofe von Halberstadt im Mittelalter*, Stuttgart, 1911.

il décide que le doyen de la collégiale Saint-André de Brunswick sera choisi désormais dans le chapitre de la cathédrale : il prend en effet cette mesure, d'accord avec l'évêque Magnus d'Hildesheim, parce que d'ordinaire, les doyens de Saint-André se montrent trop peu empressés de publier les jugements et les censures ecclésiastiques (1).

L'évêque, dans la pensée du légat, était si bien l'*Episcopos*, l'homme auquel revenait la haute surveillance de tout ce qui se passe dans son diocèse au point de vue religieux, que les moines eux-mêmes, de quelque ordre qu'ils fussent, ne pouvaient être absolument indépendants de lui. Le privilège de l'exemption, en vertu duquel certaines abbayes relevaient directement de Rome, était légitime, sans doute, et respectable ; il était trop facile néanmoins d'en abuser, pour que beaucoup n'aient cherché, en se réfugiant derrière la lointaine protection des papes, qu'à éviter la surveillance à laquelle eussent pu efficacement se livrer les évêques Là où il le juge utile, à Hanovre, par exemple, Nicolas rappelle que les religieux non exempts sont tenus d'obéir à leur Ordinaire (2) ; bien plus, il semble qu'il ait voulu éveiller la vigilance épiscopale sur les grands ordres, puisqu'à Salzbourg, il charge l'archevêque et ses suffragants de notifier dans le mois, aux monastères non réformés de la province, l'obligation où il les met d'avoir à rentrer dans la voie du devoir (3).

Mais s'il veut assurer ainsi l'autorité épiscopale, Nicolas ne la reconnaît pourtant qu'émanant du pape. Bien significative à cet égard est l'attitude qu'il eut vis-à-vis de l'aventurier Marcellus. Ses adversaires en ont pris texte pour l'accuser de cruauté et de violence, et son admirateur, M. Uebinger, n'a pas cru pouvoir le défendre en cette circonstance (4). Les faits mieux connus expliquent la sévérité de Cusa et la justifient. Dès 1428, Marcellus, docteur en théologie et en médecine, étant au service du cardinal-légat Henri d'Angleterre, avait été condamné à mort pour espionnage et trahison au profit des hussites, par jugement rendu dans la cathédrale de Cologne. Gracié par l'archevêque dont il était devenu le médecin, il avait su gagner la faveur du roi Christian de Danemark et s'était fait octroyer l'évêché de Skalholt, en Islande, puis l'archevêché de Drontheim. Le pape avait refusé de confirmer son élection ; il n'en avait pas moins procédé à la consécration épiscopale d'un carme nommé Hilger. Nicolas de Cues, qui était à

(1) Dœbner, *op. cit.*, n° 38.

(2) 27 juillet 1451. *Cod. wolfenbuttel.* 1700, f° 158.

(3) *Codd. vindob.* 4975, f° 2; 5426, f° 2; 3715, f° 1. *Codd. monac.* 1008, f° 33 ; 2889, f°s 36 et 47. Hansiz, *Germanica sacra*, t. II, p. 484 et suivantes. Hartzheim, *Concilia Germaniae*, t. V, p. 924 et suiv.

(4) *Cusa in Deutschland*, p. 660. Uebinger ne connaît cette affaire que par la chronique du bénédictin liégeois Adrien d'Oudenbosch, publiée dans Martène, t. V, p. 1219 et suiv.

Cologne lorsque l'aventurier y vint en dépit de la défense formelle du Magistrat, résolut de s'emparer de sa personne et sollicita, à cette fin, le secours de la ville. Alors, au rapport de Marcellus, la police, renforcée de quelques bourgeois, fit irruption chez l'intrus, le terrassa, le roua de coups, le conduisit en prison et livra sa maison au pillage (1).

Le faux archevêque, peu confiant en la justice de sa cause, réussit d'ailleurs à s'évader. Il obtin de Christian de dures représailles contre le commerce colonais (2), et la ville, après avoir tenté en vain de démontrer qu'elle n'avait contribué en rien à l'acte de violence commis dans ses murs (3), après avoir proposé sans succès de s'en remettre à l'arbitrage du saint-siège (4), porta plainte à Rome, en réclamant l'excommunication de Marcellus. Le procès se prolongea jusqu'après la mort de celui-ci ; et en 1463, on voit encore la ville de Cologne solliciter, contre Christian, l'appui du cardinal de Cusa (5). Quant à Hilger, l'évêque frauduleusement consacré, le légat le rencontra peu après l'arrestation de Marcellus, à Tongres, où le chapitre de Sainte-Marie l'avait chargé d'entendre les confessions à la collégiale. Il se contenta de faire défense au moine de confesser et de le déclarer indigne d'administrer les sacrements, jusqu'au moment où, Hilger lui ayant fait amende honorable, il lui rendit l'exercice des fonctions épiscopales (6).

Jaloux des droits de la hiérarchie, par laquelle se transmettent, dans l'Église, les pouvoirs émanés du Christ, Nicolas ne l'est pas moins de ceux du clergé séculier, qui partage avec l'évêque la charge de conduire les fidèles dans les voies du salut. On sait les violentes querelles qui surgirent, au XIII[e] siècle, à l'Université de Paris, entre professeurs séculiers et réguliers ; plus faciles encore et plus fréquents étaient les conflits entre le clergé paroissial et les moines, surtout à propos de la juridiction pénitentielle. Depuis longtemps, le droit canonique avait fixé,

(1) Archives de la ville de Cologne, *Copienbuch*, nº 21, fº 170.

(2) Fermeture du royaume aux marchandises colonaises et mainmise sur toutes celles qui se trouvaient alors en Danemark, en Suède et en Norvège.

(3) 27 juillet 1453. Arch. de la ville de Cologne, *Copienbuch*, nº 21, fº 160ᵛ. Stein, *Hans. Urk.*, t. VIII, nº 262. Marcellus était porteur d'un sauf-conduit du duc de Juliers. Le Magistrat écrivit à celui-ci qu'il avait laissé emprisonner l'homme à cause de faits et de plaintes qu'il ne pouvait confier au papier, et que, ce faisant, il n'avait fait que se conformer aux lois et franchises de la ville. *Copienbuch*, nº 21, fº 153.

(4) *Copienbuch*, nº 25, fº 67.

(5) Le procès fut confié au cardinal de Saint-Ange. Marcellus mourut en 1460. Le 12 janvier 1463, la ville envoie vers Nicolas de Cues, à Rome, Jean d'Erpell et le chanoine Tilmann Pesch de Süchteln. *Copienbuch*, nº 26, fº 218 ; nº 27, fºˢ 6 et 7. Stein, *op cit.*, p. 749, n. 1. Emon, *Geschichte der Stadt Köln*, t. III, Köln u. Neuss, 1869, p. 363 et suiv.

(6) Cette réconciliation eut lieu à Maestricht. Chronique d'Adrien d'Oudenbosch, dans Martène, *op. cit.*, t. IV, p. 1221 et suiv. Paquay, *La mission de Nicolas de Cues au pays de Liége*, p. 293.

d'une part, les droits des paroisses, qui fournissent à la vie chrétienne son véritable cadre, de l'autre, ceux des monastères, dont l'action peut apporter à celle du clergé séculier un si utile complément. Des mesures avaient été prises pour que les moines ne détournassent pas les fidèles de l'assistance à la messe paroissiale. La décrétale d'Innocent III *Omnis utriusque sexus* avait précisé que chacun devait faire sa confession annuelle obligatoire « à son propre prêtre », à moins que celui-ci n'ait donné licence de s'adresser à un autre. Par contre, la Clémentine *Dudum* avait reconnu aux religieux le droit de confesser dans leurs monastères, hors les cas prévus. Cette même décrétale et la Clémentine *Cupientes* avaient déterminé que les moines prendraient leur part des charges paroissiales, en payant les décimes et certains droits funéraires. Mais jamais règlement ne mit fin à toute querelle : tantôt on en néglige tel ou tel article ; plus souvent on en méconnaît l'esprit. Le conflit qui régnait à Nuremberg, lorsque Nicolas de Cues y vint, entre le curé de Saint-Sebald, Henri Leubing, d'une part (1), les religieux dominicains et augustins, d'autre part, au grand détriment de la moralité et même de la sécurité publiques, est bien caractéristique à cet égard. Le scandale était si grave, les rixes si violentes, que, pour y mettre fin, le collège échevinal venait d'avoir recours à l'évêque de Bamberg, lequel avait décidé d'attendre l'arrivée du légat.

Effectivement, dès l'ouverture du synode que tint Nicolas dans la cathédrale de Bamberg, le 30 avril 1451, Henri Leubing présenta un long réquisitoire contre les moines. « Le dimanche de *Reminiscere* dernier, dit-il, le prieur des Dominicains de Nuremberg a fait afficher sur les murs de l'église Saint-Sebald, que j'ai été cité à Rome, sur les instances du procureur fiscal ; ce qui est faux. Il m'a fait dénoncer à Rome sous le prétexte calomnieux que j'aurais, à l'encontre de la Clémentine *Dudum* et des décrets conciliaires, autorisé le procureur de mon église, Jean Piber, à proclamer publiquement en divers lieux du diocèse, et en particulier dans l'église Saint-Sebald, le mercredi saint de l'année 1450, que tout homme parvenu à l'âge de raison est obligé de faire sa première confession de carême au curé ou à ses associés, sous peine de péché mortel et d'excommunication ; que les religieux ne peuvent ni confesser ni absoudre dans leur monastère, et que tous les privilèges contraires ont été révoqués par le concile de Bâle, qui est supérieur au pape. Il excite contre moi et mes amis les conseillers de Nuremberg, de sorte qu'ils n'ont pu publier en temps utile le décret *Omnis utriusque sexus*, selon la recommandation du concile de Bâle. Il refuse, ainsi que le prieur des ermites réguliers de Saint-Augustin,

(1) Henri Leubing avait écrit, en 1447, un traité *De missa audienda*, qui avait peut-être été le point de départ de la querelle. Cet écrit figure au catalogue de la bibliothèque de Wolfenbüttel, manuscrit d'Helmstadt, n° 743.

de payer les décimes paroissiales, comme ils sont tenus de le faire par la Clémentine *Cupientes* (1), et les droits funéraires prévus par la Clémentine *Dudum* (2). L'un et l'autre accaparent le peuple les jours de Pâques, de la Pentecôte, de Noël, de Saint-Jean-Baptiste, de la nativité de la vierge Marie, aux fêtes d'apôtres, etc..., si bien que, souvent, l'église paroissiale est vide. Ils déclarent qu'on est libre de faire les oblations et de payer les décimes où l'on veut. Ils visitent les malades, sous prétexte de charité, les soustraient à l'influence des curés et du clergé séculier, se font charger des sépultures, sollicitent des dons et captent les testaments au détriment des paroisses. Ils font faire des citations par des juges lointains, qui sont prêts à prendre parti pour eux. Ils accordent presque toujours l'absolution, ce qui donne lieu de craindre qu'ils n'enfreignent les statuts. Dans leurs sermons, ils s'attaquent aux prélats et aux curés, qu'ils diffament en les désignant par des allusions transparentes. Avant même qu'on n'ait annoncé la messe à la paroisse, les ermites de Saint-Augustin font sonner une petite cloche et presque aussitôt commencent la célébration chez eux.... » (3).

A ces plaintes, le prieur des dominicains répondit le lendemain, défendant, sur certains points, la légitimité des actes et des paroles incriminés, en niant sur d'autres l'exactitude, promettant enfin sur plusieurs de s'amender, s'ils étaient exacts ; puis, prenant à son tour l'offensive, il déclara qu'Henri Leubing cherchait toutes les occasions de diffamer les religieux, et que, du haut de la chaire, il les avait déclarés excommuniés. Le curé de Saint-Sebald répliqua, prouvant, par des faits, les usurpations des religieux, surtout en matière de funérailles et des droits dus au clergé séculier. La discussion se poursuivit un jour encore ; puis, Nicolas de Cues rendit son jugement (4). Leubing, docteur en droit, n'avait pas porté plainte sans avoir pour lui des textes de loi ; mais les torts étaient sans doute réciproques : le doyen Saint-Sebald pouvait être un homme honorable, comme le qualifie Aeneas Sylvius, il n'en était pas moins connu comme un gros chasseur de prébendes ; un jour même, paraît-il, pour cette faute et d'autres encore, certain moine, dans une vision, le vit en enfer.... (5).

Le cardinal ordonna donc que, conformément aux statuts synodaux

(1) Lib. V, Tit. VIII. cap. III

(2) Lib. III, Tit. VII. cap. II.

(3) *Cod. lat. monac.* 8180, f°s 84-89.

(4) *Cod. lat. monac.* 8180, f°s 101-102v. Texte publié par J. Hartzheim, *Concilia Germaniae*, t. V, p. 440-441 ; Joannis, *Rer. Mogunt.*, t. III, p. 310-311 ; L. Cl. Schmitt, *Die Bamberger Synoden*, Bamberg, 1851, p. 85-88 ; Straganz, dans *Hist. Jahrb.*, t. 22, (1901), p. 102-104.

(5) Lettre inédite du chanoine Balthasar de Kere, citée par Joachimshon, *Gregor Heimburg*, p. 108 n. Sur Henri Leubing, voir un article de Loose dans *Mittheilungen des Vereins für Gesch. der Stadt Meissen*, t. 1, fasc. 2.

du diocèse (1), publication du décret *Omnis utriusque sexus* serait faite à Nuremberg, par des délégués de l'évêque, tous les dimanches de carême ; il frappa de suspense et d'excommunication quiconque détournerait quelqu'un de se confesser à son curé et de communier de sa main au moins une fois l'an, ou d'assister à la messe paroissiale les dimanches et fêtes, ainsi que quiconque tenterait de frustrer les frères Mineurs, approuvés par l'évêque, du droit d'absoudre des cas non réservés, que leur conférait la Clémentine *Dudum*. Il chargeait l'évêque de Bamberg de donner lecture de cette ordonnance, chaque année, le premier dimanche de carême, en désignant les frères qu'il aurait autorisés à confesser, et en spécifiant leurs pouvoirs. Enfin, pour éviter, à l'avenir, de nouveaux conflits, il déclarait que seraient suspens *ipso facto* les curés qui prêcheraient contre les moines, et les moines qui prêcheraient contre les curés. « S'ils ont des reproches à se faire, disait-il, qu'ils en réfèrent aux juges compétents ».

Ces décisions étaient sages. Nicolas, comme il s'en expliqua plus tard au pape, prenait position contre les prétentions excessives et les manœuvres injustes du clergé régulier. Il ne pouvait admettre que tous les efforts des moines tendissent, selon son expression, « à attirer le peuple à eux par tous les moyens, au préjudice des curés, au détriment des âmes et contrairement au droit commun » (2) ; mais ses ordonnances n'offraient rien d'exclusif et de passionné : elles maintenaient la Clémentine *Dudum* aussi bien que la décrétale *Omnis utrusque sexus*, et sans vouloir innover en quoi que ce soit, elles veillaient à la juste sauvegarde des droits de chacun. Aussi, les moines de Nuremberg s'en déclarèrent-ils satisfaits.

Dans le nord-est de l'Allemagne, le légat suivit une ligne de conduite analogue à l'égard des chevaliers Teutoniques. Les membres de l'ordre, racontait-on, donnaient l'absolution des cas réservés au saint-siège et allaient jusqu'à accorder, de leur propre chef, des indulgences plénières. Il était bien peu vraisemblable qu'ils eussent de tels pouvoirs : par un décret rendu à Magdebourg, Nicolas leur en défendit l'exercice, sous peine d'excommunication et d'interdit, tout en les invitant de lui faire parvenir leurs lettres de privilèges, afin qu'il pût, en pleine connaissance de cause, prendre toutes mesures utiles (3). Bientôt après, il adressait de Hanovre un ordre de même teneur, aux chevaliers Teutoniques et aux servites de Marie du diocèse de Breslau (4). En Hollande, où Jean,

(1) L'évêque Antoine de Rotenhan avait lui-même tenu un synode en 1431. Les statuts en ont été publiés par Schmitt, *op. cit.*, p. 48-84 ; les 16 et 17 mars 1448, il en tint un autre, *l. c.*, p. 26.

(2) Straganz, *Zur Geschichte der Bamberger Synode von* 1451, dans *Hist. Iahrb.*, t. XXII (1901), p. 104-110.

(3) Original aux archives d'État de Magdebourg, *Erzstift Magdeburg*, *Kl. Bergische Stiftung*, 158, A. 30.

(4) 5 août 1451. *Cod. lat. wratislav.* IV, f°s 66'-67.

seigneur de Lannoy et de Ruive et quelques autres conseillers du duc de Bourgogne le prièrent, par lettre, de mettre fin à une querelle entre les frères Mineurs de l'Observance et le curé de Delft, il agit sans doute selon les mêmes vues de stricte justice, bien que la supplique insistât sur l'utilité de ces religieux et sur la sympathie qu'éprouvait pour eux Philippe le Bon (1). Ses solutions, d'ailleurs, étaient bien appréciées par tous car, au synode de Mayence, le vicaire général Hermann Rosenberg, parlant au nom du clergé, lui demanda d'approuver, pour la province, des ordonnances analogues à celles qu'il avait promulguées à Bamberg, sur les rapports entre curés et frères mendiants (2) ; et le moine Matthias Dœring, peu suspect de tendresse pour Nicolas de Cues, constatant que celles-ci étaient « assez opposées aux Mendiants », avoue en conscience que c'était « avec raison » (3).

Non moins épineuse que la question des rapports entre clergés séculier et régulier était celle des relations du clergé et des communes.

Celles-ci, on le sait, cherchaient à affermir leur indépendance ; bien plus, elles avaient tendance à étendre leur autorité sur les clercs comme sur les autres citoyens, et à substituer leur propre juridiction à la juridiction ecclésiastique, même pour le jugement des gens d'église. Au double titre de juriste et de légat, Nicolas, sans blesser les légitimes susceptibilités des pouvoirs nouveaux, devait travailler à sauvegarder, du moins en principe, les immunités ecclésiastiques. Cette préoccupation perce déjà dans une réponse qu'il fit à la ville d'Hildesheim. Le Magistrat de cette ville, qui avait obtenu en 1418, de l'empereur Sigismond, un privilège en vertu duquel il pourrait connaître de toutes les causes purement civiles, demanda au légat de le confirmer. Nicolas n'y consentit que moyennant une clause sauvegardant les droits de l'Église et de l'évêque (4). Plus significative encore est une sentence d'arbitrage qu'il rendit, entre le clergé et le Magistrat de Minden, relativement à une contribution spéciale pour les foires, à laquelle la ville avait récemment soumis tous les citoyens : désormais, déclarait-il, aucun clerc ne paierait les impôts ou gabelles introduits depuis dix ans pour les foires, et quiconque tenterait directement ou indirectement, sciemment ou inconsciemment de les rétablir, tomberait sous les peines prévues contre ceux qui attentent aux libertés ecclésiastiques (5). Pour audacieuse qu'elle fût, pareille mesure

(1) Lettre datée de Leyde, 8 septembre 1451. Boitet, *Beschrijving van Delft*, 1729, p. 342. *Archiev voor kerkel. gesch.*, IX, 1838, p. 107.

(2) Acte du 3 décembre, publié par Joannis, *Rerum Moguntinarum*, t. III, p. 310.

(3) *Continuatio chronicae Th. Engelhus*, p. 17 « Satis contra mendicantes, sed, teste conscientia, satis rationabiliter ».

(4) Acte publié par Dœbner, *op. cit.*, n° 33.

(5) Cet acte, daté de Deventer, 14 août 1451, a été publié par Würdtwein, *Nova subsid.*, t. XI, p. 339. Il a échappé aux recherches de Meinsma, p. 78.

ne concernait que l'avenir. Il était infiniment plus délicat de toucher au passé. Nous voyons cependant le légat ordonner à l'abbé de Saint-Mathias hors les murs de Trèves, de révoquer tous les actes illicites par lesquels ses précédesseurs avaient légué à des tiers, des décimes, terres, maisons, vignes, prés, pêcheries, moulins ou autres biens appartenant au monastère (1). Défendre ainsi les moines contre eux-mêmes, pouvait être une mesure légitime sans doute, juridiquement parlant, mais combien difficile à réaliser dans les faits. Etait-il utile, d'autre part, pour favoriser les monastères fervents, d'augmenter leurs ressources matérielles, au risque d'exciter contre eux les animosités de ceux qui se verraient dépossédés de biens dont ils avaient joui sans être inquiétés, depuis longtemps peut-être ? La réforme morale devait-elle entraîner le retour à l'opulence ou à la richesse d'autrefois, et son maintien n'était-il pas, au contraire, incompatible avec lui? Sur ce point, croyons-nous, Nicolas de Cues s'est abusé, et cette erreur, nous le verrons, ne contribuera pas peu à l'échec de son ministère épiscopal dans son diocèse de Brixen.

Il s'est trompé aussi, et pour la même raison, — parce qu'il a agi en canoniste plutôt qu'en homme pratique, — dans les mesures qu'il a prises contre les Juifs.

L'Église a toujours été partagée, à l'égard des Juifs, entre deux sentiments qu'elle s'est efforcée de concilier. Elle a horreur du peuple qui a failli à sa mission et crucifié le Christ, et elle craint pour ses fidèles le contact avec lui. Elle se souvient, d'autre part, qu'elle est sortie de la synagogue, et professe pour la race qui, pendant de longs siècles, fut la race élue, la plus large tolérance. Elle ne hait pas ce peuple, mais plutôt elle prend en pitié son égarement et, au cours de la semaine où se commémore la Passion, elle prie pour sa conversion. Aussi, les Juifs ont-ils généralement trouvé dans les papes, leurs meilleurs protecteurs. Les fidèles, cependant, et c'était le cas en Allemagne, ont souvent été portés à exagérer le premier de ces sentiments au détriment du second ; volontiers ils rendaient les Juifs responsables de tous les maux qu'ils avaient à souffrir. Toute accusation portée contre eux trouvait aussitôt créance et propagateurs : l'eau des fontaines était-elle contaminée, les Juifs l'avaient empoisonnée ; le choléra faisait-il des ravages, c'était encore « un coup des Juifs ». Les chroniques d'Augsbourg qualifient le roi Albert de Bavière de « persécuteur de la chrétienté », lorsqu'en certaines circonstances, il soutient un peu les Juifs (1374) ; elles lui font gloire, au contraire, ailleurs, d'avoir été leur adversaire. En 1438, le Magistrat de la même ville rappelle, par décret, combien funeste est leur présence ; l'année suivante, on les expulse en masse et on utilise pour les monuments publics les pierres de leur cimetière.

Ces colères n'étaient pas toutes d'origine mystique : les dispositions

(1) Acte daté de Saint-Mathias, 27 octobre 1451. *Cod. trevir.* 1657, p. 61.

des Juifs pour le commerce et l'enrichissement qui s'ensuivait pour eux suscitaient des jalousies (1); le prêt à l'intérêt, — l'usure, comme on l'appelait, — auquel ils se livraient, exaspérait contre eux les sentiments des chrétiens, auxquels il était interdit. Par contre, dans certains grands centres commerciaux, à la prospérité matérielle desquels ces qualités et ces pratiques contribuaient pour une large part, à Nuremberg par exemple, on était plus porté à leur être hospitalier. C'est ainsi qu'en 1445, l'évêque de Bamberg, Antoine de Rotenhan, avait été amené à leur accorder, pour huit ans, l'autorisation d'habiter son diocèse avec leurs familles, d'y posséder des biens, d'y gagner de l'argent, d'y acheter ou vendre tous produits, à de rares exceptions près, et même de prêter à intérêt, dans la limite des règlements qu'il leur imposait (2).

L'année jubilaire 1450 amena, un peu partout, une recrudescence d'animosité contre eux ; mais Nicolas V leur accorda sans peine des bulles où il faisait défense à tout chrétien de les tuer, de les blesser ou de les dépouiller de leurs biens (3).

C'est alors que Nicolas de Cues intervint, par un décret rendu au synode de Bamberg, le 30 avril 1451, et publié de même à Magdebourg, le 25 juin, à Hildesheim, le 12 juillet, à Minden, le 4 août, à Mayence, le 29 novembre. Il permettait de tolérer les Juifs ; mais, considérant qu'il était de son devoir de faire observer les canons antérieurs, il rappelait que le port d'un costume distinctif était obligatoire pour eux et que l'usure leur était interdite. En conséquence, il exigeait que le vêtement des hommes fût marqué ostensiblement, à la hauteur de la poitrine, d'un cercle jaune, d'un doigt au moins de diamètre, et que, sur le voile sans lequel les femmes ne pouvaient paraître en public, fussent placées deux raies bleues bien apparentes. L'interdit devait frapper les paroisses où des Juifs ne se seraient pas conformés à ces règles dans les trois mois, ou continueraient à pratiquer l'usure contre les chrétiens (4).

Ici encore, Nicolas réagissait : juriste, il restaurait une situation passée

(1) « Wo das gut geld im land umbfert, das haben die pfaffen und jüden », dit un chant populaire de 1452. Liliencron, *Histor. Volkslieder*, I, 457.

(2) Ce même décret reconnaissait valable, de la part des juifs, le serment sur la loi de Moïse et leur imposait un impôt annuel de 20 florins. Johann Looshorn, *Geschichte des Bistums Bamberg*, t. IV, Bamberg, 1900, p. 260-262.

(3) Fr. Kayser, dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, t. LIII, 1885, p. 213-216. L'original sur parchemin de la bulle adressée, le 1[er] juin 1450, aux juifs demeurant sur le territoire des ducs Henri et Louis de Bavière, et en Suève, est conservé aux archives d'Empire, à Munich, *Kirchliche General-Gegenstände*, S., Fasc. XV 12/1. L'évêque de Ratisbonne est chargé de la faire respecter.

(4) Décret du 30 avril 1451, publié par M. Stein, *Urkundl. Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, t. I, p. 52 et suiv. On peut voir une représentation des signes distinctifs ordonnés par Cusa, dans *Der Juden zu Franckfurt Stättigkeit und Ordnung*, 1614, in f°, dit Würdtwein, *Nova subsidia dipl.*, t. XI, p. 389, note. Un synode provincial de Salzbourg, en 1418, avait ordonné aux

sans tenir compte du mouvement des mœurs et des contingences actuelles. Son œuvre ne pouvait tenir. Les mesures qu'il venait de prendre, les sanctions surtout qu'il y avait attachées, n'allaient pas sans avoir, pour les chrétiens eux-mêmes, leur contre-coup fâcheux, et sans les exposer à pratiquer à leur tour l'« usure ». C'est ce qu'allégua le roi des Romains pour obtenir du pape l'absolution de censures encourues à Nuremberg, par suite du décret contre les Juifs. Nicolas V suspendit aussitôt pour un an l'application des sentences prononcées contre les habitants ou les paroisses de la ville impériale (1). Il alla plus loin quand l'évêque de Bamberg lui-même l'eût prié d'intervenir pour éviter les conflits avec l'autorité civile, qui surgiraient infailliblement si les chrétiens expulsaient les Juifs dont la présence entraînait l'interdit pour leur territoire : « Que l'on s'en tienne au droit commun, déclara-t-il ; les censures édictées par le cardinal lui sont étrangères, elles n'obligent donc plus personne » (2).

Nicolas eût, à coup sûr, pu éviter cet échec. Il s'était rendu compte lui-même que la multiplication des censures entraîne leur mépris ou apporte, à la pratique de la vie chrétienne, d'impossibles entraves; ainsi s'explique qu'à Magdebourg (3), à Hildesheim (4), à Minden (5), à Mayence (6), il défendit de jeter l'interdit pour cause de dettes, bien que par là, il privât d'une arme l'autorité ecclésiastique (7). Sans doute, ce décret se rattachait logiquement au principe en vertu duquel il n'admettait pas la subordination du spirituel au temporel ; mais le fait que des Juifs continuaient à habiter parmi les chrétiens et à y pratiquer l'usure, n'était-il pas, lui aussi, de l'ordre matériel ? Peut-être la raison de cette différence d'attitude est-elle que, dans le premier cas, les intérêts en jeu étaient ceux des chapitres, des monastères ou des évêchés, tandis que

juifs le port d'un chapeau à cornes et aux juives celui d'une petite sonnette attachée à leurs vêtements. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. VII, p. 599. Ce décret renouvelait lui-même une ordonnance du cardinal-légat Gui au concile de Vienne de 1267. *Op. cit.*, t. VI, p. 137.

(1) Bulle du 1er mai 1452. *Reg. vatic.* 398, fos 13-14.

(2) 20 mars 1453. J. Looshorn, *op. cit.*, p. 262.

(3) 25 juin 1451. Orig. Magdeburg, XVI, 26.

(4) 12 juillet. *Cod. wolfenb.* n° 2700, fos 151 et suiv. Acte publié par Pertsch, *Abhandlung v. dem Ursprunge der Archidiaconen*, Hildesheim, 1753, p. 510-512, et dans Dœbner, *Urkundenbuch*, p. 12-13.

(5) 4 août. Orig. au *Staatsarchiv* de Münster, Fürstentum Minden, 302 b. Publié par Würdtwein, *Nova subs.*, XI, p. 391 et suiv.

(6) Après le 14 novembre. *Cod. wolfenb.* 2299, fos 3 et suiv. ; publié dans Mansi, *Sacr. conc.*, XXXII, p. 113 et suiv., etc.

(7) Le Magistrat de la ville de Leipzig s'appuiera sur ce décret, dès le 20 novembre 1451, pour en appeler au saint-siège d'une sentence de Thadée, abbé du monastère des Ecossais à Erfurt. Fivon Possern-Klett, *Urkundenbuch der Stadt Leipzig*, t. I, Leipzig, 1868, p. 219.

dans le second, c'étaient ceux du peuple chrétien tout entier, des petites gens surtout, dont les usuriers exploitaient la détresse momentanée. Nous trouvons du reste un autre exemple de la sollicitude de Nicolas pour le menu peuple, dans la recommandation qu'il fait aux évêques de réduire le plus possible les salaires des notaires, procurateurs et autres fonctionnaires des officialités, afin de diminuer les charges des pauvres (1).

La grande lutte d'influence entre la noblesse terrienne et la bourgeoisie des villes, qui se déroulait dans toute l'Allemagne, tantôt sourde et tantôt violente, ne touchait qu'indirectement les intérêts religieux. On ne voit pas que le légat du pape y ait été mêlé.

En 1446, trente-et-une villes avaient noué entre elles l'alliance étroite connue sous le nom de Ligue souabe. De leur côté, les princes et les nobles s'étaient groupés, en Franconie, autour du margrave Albert de Brandebourg-Ansbach ; en Souabe, autour du comte Ulric de Wurtemberg. Sous un prétexte futile, le margrave Albert, ce fameux capitaine qu'Aeneas Sylvius a surnommé Achille, n'avait pas hésité à s'attaquer, en 1449, à la puissance, alors considérable, de Nuremberg. Son habileté politique et son éloquence avaient rangé à ses côtés les évêques d'Eichstätt et de Bamberg, l'archevêque de Mayence, les ducs Guillaume de Saxe et Othon de Bavière, le comte Ulric de Wurtemberg, le margrave de Bade ; tandis que les villes de la ligue de Souabe, l'évêque de Würzbourg, les ducs Albert de Bavière et Frédéric de Saxe avaient pris parti pour la ville. Une lutte sauvage s'était déchaînée, au cours de laquelle, de part et d'autre, on ne s'était fait faute de ravager, de piller, d'incendier, de massacrer (2). Les succès avaient été partagés, et la lassitude générale aidant, divers essais de conciliation avaient été tentés.

Les avocats de la ville et ceux du margrave, conduits par Grégoire Heimburg et Pierre Knorr, venaient d'achever leurs plaidoyers contradictoires devant le roi des Romains, quand Nicolas de Cues arriva à Wiener-Neustadt, au mois de février 1451 (3) ; mais celui-ci ne paraît avoir eu avec eux aucune entrevue. L'attente du jugement, qui serait rendu en juin, avait calmé les passions, en Franconie et dans les pays voisins, lorsque, aux mois d'avril et de mai, il les traversa. Le passage du légat prêchant l'indulgence, le pardon, l'oubli des injures, ne contribua pas peu, cependant, à apporter l'apaisement jusqu'au fond des cœurs, puisque le chroniqueur de Nuremberg, Heinz Steinruch, s'émerveille de constater

(1) Décret publié par R. Dœbner, *Urkundenbuch der Stadt Hildesheim*, t. VII, Hildesheim, 1899, p. 12 et suiv.

(2) *Die Chroniken der frankischen Städte : Nurnberg*, t. II, Leipzig, 1864, p. 355 et suiv. Franklin, *Albrecht Achilles und die Nurnberger*, 1449-1453. Berlin, 1866.

(3) Heimburg, dont le discours est du 28 janvier, ne quitta Neustadt que le 9 mars. Joachimsohn, *Gregor Heimburg*, p. 131 et suiv.

qu' « il y eût paix et grâce toute l'année au pays franconien, plus qu'il n'y avait eu depuis un siècle et davantage (1) ».

Le pays rhénan était troublé aussi, depuis longtemps, par un conflit entre les ducs de Clèves et l'archevêque de Cologne. Après avoir déposé l'archevêque Thierry comme hérétique et schismatique, le 24 janvier 1446, Eugène IV l'avait remplacé par Adolphe de Clèves, dont la promotion était restée sans effet ; mais le duc, père d'Adolphe, avait profité de l'occasion pour arrondir ses territoires au détriment de la principauté ecclésiastique. Nicolas de Cues, lié depuis longtemps à la maison de Clèves, avait été chargé, en 1448, d'intervenir pour concilier les intérêts de l'archevêché avec ceux de la famille princière dont l'appui n'avait jamais fait défaut à l'Église, aux heures difficiles de la neutralité allemande et du schisme. Une trêve avait été conclue à Orsoy, puis une convention signée à Maestricht, grâce surtout aux bons offices du duc de Bourgogne et du cardinal Carvajal ; mais Cusa, qui avait reçu mission de veiller sur les territoires que l'on venait de détacher de l'archevêché (2), n'avait pas tardé à partir pour Rome et le règlement définitif du conflit se faisait toujours attendre. Nicolas V avait chargé son légat d'y mettre fin (3). D'autres difficultés avaient surgi depuis, à propos de décimes (4) ; et le duc de Clèves, prenant fait et cause pour les comtes d'Huy contre le nouvel évêque de Munster, Walram de Mœrs, dont ils convoitaient le siège, s'était emparé des places de Ramsdorf et de Haltern (5).

Cusa fit mine de vouloir apaiser le conflit dans ce qu'il avait de plus aigu, en préconisant le désistement simultané de l'élu du chapitre et du pape, Walram de Mœrs, et du candidat du duc de Clèves et du duc de Bourgogne, Erich d'Huy, au profit d'un tiers, Conrad de Diepholt, frère de l'évêque d'Utrecht. Il allait réussir, quand la duchesse Isabelle de Bourgogne fit tout échouer en mettant en avant un autre personnage,

(1) Chronique publiée dans *Archiv. des histor. Vereins für Unterfranken*, t. XXIII, p. 484 : « Item, 1451, uf Ostern, ging die genad um zu Wurzburg... und vras fride und gnade das ganz jar zu Frankhen, mer dann in hundert jaren oder lenger vor was gewest. »

(2) On trouvera le récit de ces négociations, avec documents à l'appui, dans Hansen, *Die Sœsterfehde*, I, 127 et suiv.

(3) *Reg. vatic.* 394, f° 247v. Bulle publiée dans Raynaldi, a. 1450, n° 10, et dans *Theolog. Quartalschrift*, Tübingen, 1830, p. 171. Le duc de Clèves avait entrepris, le 5 avril 1450, un voyage de pénitence à Rome, pour avoir occupé les biens ecclésiastiques du diocèse. Hansen, t. II, p. 5x et 7x.

(4) Nicolas V en écrit à son légat, le 4 juillet 1451. *Reg. vatic.* 400, f°s 106r-107r. Bulle publiée dans *Theol. Quart.*, 1830, p. 799.

(5) Hansen, II, 8x, 23x, 50x. L'évêque Henri, frère de l'archevêque de Cologne, était mort le 5 juin 1450. Walram de Mœrs, élu à sa succession, fut reconnu par le pape le 14 octobre ; mais l'opposition des frères Jean et Erich d'Huy (*de Hoya*), sourde d'abord, éclata au printemps de 1451. C'est au mois de juillet que le duc de Clèves intervint militairement.

Jean de Portugal (1). Si Walram conserva son siège et si la paix revint au pays rhénan, ce n'est pas à Nicolas qu'on le dut.

Son renom d'ange de paix, le légat l'a donc mérité, moins par quelques interventions retentissantes et de vaste portée, que par le règlement amiable ou juridique de multiples querelles locales (2) et par l'influence apaisante de sa prédication jubilaire. La conscience de ses échecs passés était de nature à lui faire éviter, autant que possible, le terrain des grandes discussions diplomatiques, même dans son pays. A plus forte raison devait-elle lui faire redouter ce voyage en Grande-Bretagne, que voulut lui faire entreprendre Nicolas V, poussé par le duc de Bourgogne, pour travailler au rétablissement définitif de la paix entre la France et l'Angleterre (3). Cusa ne franchit pas le détroit : dans la grande légation qu'il venait de remplir, il semble avoir atteint la limite de ce dont il était et se sentait capable comme homme d'action.

Sa mission terminée, le cardinal-légat devait avoir hâte de réaliser, dans son propre diocèse, une réforme que, depuis de longs mois, il avait si souvent prêchée à travers la Germanie et les Pays-Bas. Aussi bien, les regards de beaucoup se tourneraient-ils, sans doute, vers Brixen ; et l'exemple d'un diocèse modèle, établi dans les montagnes du Tyrol comme une citadelle de vertu solidement campée sur la route qui mène d'Allemagne en Italie, pouvait-il exercer la plus salutaire influence sur les pays

(1) D'Hildesheim, le 13 juillet 1451, Cusa envoie vers le duc de Clèves, son secrétaire Wigand de Homberg, chanoine d'Aix-la-Chapelle, pour négocier la réunion d'une diète et demander la suspension des hostilités. Lettre publiée par Hansen, II, n° 101. Ce fut le point de départ d'une intervention dont le détail a été trop bien présenté par M. Hansen pour que nous entreprenions de la raconter ici.

(2) On en trouvera cités un certain nombre d'exemples dans l'Appendice III du présent volume.

(3) Bulle du 13 août 1451. *Reg. vatic.* 418, f°s 181-182' : « Considérant que les funestes et cruelles dissensions qui séparent les royaumes de France et d'Angleterre ruinent villes et provinces, dévastent et dépeuplent les campagnes, engendrent des maux innombrables... Considérant, d'autre part, que ces deux royaumes sont les plus fermes remparts de la chrétienté et que, par conséquent, leurs souffrances privent celle-ci d'un secours opportun, au plus grand péril de la foi elle-même, maintenant surtout que les infidèles s'insurgent partout contre les chrétiens, tous nos efforts tendent à pacifier ces royaumes.. Nous avons décidé de vous envoyer comme messager et auteur de paix, à titre de légat, avec pouvoir de réunir des conférences, et de conclure des trêves ou des traités, en prenant toutes mesures utiles pour les faire observer ». Une autre bulle, datée du même jour, confiait une mission identique au cardinal d'Estouteville (Raynaldi, t. IX, p. 573). On sait que celui-ci se rendit en effet en Angleterre ; c'est pour cela, peut-être, que Nicolas n'y alla pas. C'est peut-être aussi parce que le duc de Bourgogne, que le pape l'avait chargé de voir personnellement avant son voyage, l'en détourna (Bulle du 15 août 1451. *Reg. vatic.* 418, f°s 182'-183'. Publiée dans *Theol. Quartalschr.*, 1830, p. 792-795, et, en partie, dans Raynaldi, *loc. cit.*).

qu'il venait de parcourir. Laissant donc s'éveiller au printemps les douces rives de la Moselle qu'il ne devait plus revoir, il prit, entre le 15 et le 20 mars 1452, le chemin des Alpes (1).

(1) Le 15 mars, il est encore à Coblentz, où il confirme les statuts du chapitre de Saint-Florin (*Staatsarchiv* de Coblentz, Urk. XIII BB, 413, f° 20). Le 20, il écrit de Francfort à l'archevêque de Trèves, lui disant son vif désir de rentrer au plus tôt à Brixen (Origin. *Staatsarch.* de Coblentz, Trier, Verhæltnisse zu Rom, n° 1, f° 50).

CHAPITRE IX

L'évêque de Brixen

I. Le travail pastoral

Une fois déjà, avant d'inaugurer à Salzbourg sa grande légation, Nicolas avait traversé son diocèse, visitant les chanoines réguliers de Saint-Augustin de Neustift, les Prémontrés de Wilten, les Cisterciens de Stams (1), et ce premier contact avait suffi pour l'édifier sur la situation religieuse du Tyrol. Les mœurs du clergé ne s'étaient guère améliorées depuis l'époque où l'évêque Berthold et le vicaire général Nicolas Swarat déploraient « la fréquence du crime de concubinage » et, comme l'avait constaté récemment encore Jean Rœttel, le décret du concile de Bâle sur ce sujet était resté presque sans effet (2).

L'évêché, dont Nicolas vint prendre possession pour les fêtes de Pâques de l'année 1452 (3), était suffragant de Salzbourg ; les décisions du synode de février 1451 s'appliquaient donc naturellement à lui. Mais, comme il avait recommandé ailleurs à chaque évêque de tenir régulièrement des synodes diocésains dans lesquels ils pourraient reprendre, adapter et compléter, selon les besoins particuliers de leurs diocèses, les décrets portés dans les conciles provinciaux, ainsi fit-il lui-même. Son intention, manifestée au synode de février 1453, de réunir son clergé chaque année, était difficilement réalisable, dans cette région presque toute entière couverte de hautes montagnes entrecoupées de ravins. Brixen, sur l'Eisack, affluent de l'Adige, regarde au sud vers Bozen,

(1) *Theolog. Quartalschr.*, 1830, p. 803. Uebinger, dans *Histor. Jahrbuch*, t, VIII, p. 632.

(2) Pastor, *Hist. des Papes*, t. III, p. 168, n. 1. Röttel, prédécesseur immédiat de Cusa, avait tenu un synode diocésain en 1449. Bickell, *Synodi Brixinenses*, p. 19-31.

(3) L'hypothèse d'après laquelle Nicolas aurait séjourné à Innsbrück du 9 au 12 avril et serait entré à Brixen le 16 seulement (Jæger, *op. cit.*, t. I, p. 42), tombe devant les faits. Dès le 12, il signe à Brixen des décrets d'indulgences. Ottenthal, t. III, p. 102, nº 615. Dœbner, Urk. VII, nº 87.

Trente et Vérone. La croupe du Brenner sépare la ville épiscopale, vers le nord, de la riche vallée de l'Inn ; celle de Tolbach coupe le Pusterthal qui s'enfonce vers l'est en direction de Lienz et de Klagenfurt, sur la Drave. Ainsi, deux des trois principales routes du pays franchissent la limite des bassins de l'Adriatique et de la mer Noire, l'une à près de 1400, l'autre à plus de 1200 mètres d'altitude, alors que Brixen d'une part est à 561 mètres, Innsbrück et Lienz de l'autre à 572 et 673 mètres seulement. Sauf le Vintschgau qui, de Bozen, remonte vers l'ouest en passant par Meran, aucune autre grande artère ne coupe les massifs alpins de l'Oetzthal, du Zillerthal, d'Ortler et des Dolomites. C'était assez exiger de curés disséminés en d'inaccessibles villages, que de les convoquer tous les deux ans, sous peine d'excommunication, au palais épiscopal. Des synodes furent ainsi célébrés à Brixen en 1453, 1455 et 1457, dont les décisions permettent de constater combien fut énergique, minutieuse, constante, l'action de Nicolas pour promouvoir dans son diocèse la réforme du clergé et des fidèles.

Le décret contre les concubinaires ayant soulevé des contestations, il le renouvela en termes plus pressants, au synode de février 1453. S'appuyant d'ailleurs sur les statuts promulgués autrefois par les cardinaux-légats Gui, évêque de Tusculum, et Jean, archevêque de Salzbourg, ainsi que sur les canons du concile de Bâle, il laissa un mois aux concubinaires publics pour changer de vie, sous peine d'être privés de leurs bénéfices ou expulsés du diocèse (1). Ensuite, dans une longue série de statuts, qu'il groupa sous deux titres : « Ce que vous devez faire ; ce que vous devez annoncer au peuple », il dicta à ses prêtres la ligne de conduite qu'il voulait leur voir suivre, ne dédaignant pas d'entrer dans les détails les plus infimes, au sujet de leur costume, de leurs relations, des jeûnes auxquels ils étaient astreints, des offices qu'ils avaient à célébrer. Il veut un clergé modeste, et proscrit le port de la chevelure longue retombant sur les oreilles, des souliers à la poulaine, des ceintures à franges d'or ou d'argent, des bagues et des bijoux, des vêtements rouges ou verts plus ou moins entaillés sur les côtés, des barrettes énormes. Il veut des clers graves, évitant les jeux de cartes ou de dés, la fréquentation des tavernes, l'ivrognerie. Il entend que les curés instruisent avec soin les fidèles des vérités de la foi, leur recommandant la prière que le Christ a enseignée, récitant avec eux le *Pater*, leur expliquant les commandements et les sacrements, leur disant qu'ils doivent assister à la messe à jeun, comme les prêtres, puisqu'ils offrent l'hostie avec lui, défendant par suite aux débitants

(1) Décret du 6 février 1453, dans Bickell, *Synodi Brixinenses, saec. XV*, Oeniponte, 1900, p. 31-32. Leurs complices étaient menacées de se voir refuser les sacrements et le droit à la sépulture ecclésiastique. Nicolas se réservait l'absolution des uns et des autres.

de vendre nourriture ou boisson avant la fin de la messe. Il met ses prêtres en garde contre la superstition, sous quelque forme qu'elle se présente : qu'ils n'autorisent d'autres pèlerinages que ceux de Brixen, de Rome, de Saint-Jacques de Compostelle ou d'autres lieux approuvés depuis longtemps, tels qu'Aix-la-Chapelle ou Aquilée ; qu'ils suppriment de leurs livres les prières ou exorcismes non reçus par l'Église, évitent les prestiges contre le temps, combattent les sortilèges et les incantations ; les processions ou les messes contre les tempêtes sont tolérées, à condition que les fidèles ne croient pas pour cela que Dieu préservera infailliblement leurs récoltes, mais bien qu'il fera ce qui sera le plus utile pour leur salut. Il veut enfin, innovation intéressante, destinée à la fois à faire porter leurs fruits aux synodes et à suppléer à leur petit nombre, que chaque année, en trois endroits du diocèse, se tienne un chapitre où se réuniront les curés. Chaque chapitre possèdera un missel-type, conforme à celui du vicaire épiscopal, plus un exemplaire des statuts diocésains, du *De fide et sacramentis* de saint Thomas, et de la *Somme* de Jean Auerbach. On lira, expliquera et commentera ces livres ; puis on les résumera en un manuel, que tout prêtre devra se procurer (1).

L'unification des livres liturgiques, garantie de l'orthodoxie de la foi, à laquelle Nicolas attachait la plus grande importance, s'opérait trop lentement à son gré. Au synode de 1455, il décida que tous les missels devraient être corrigés dans l'année, à Stams ou à Wilten pour les églises de la vallée de l'Inn, à Mariazell ou à Innichen pour celles du Pusterthal, et revêtus de la signature du prévôt de Sainte-Marie de Brixen, Michel de Natz, correcteur du missel-type. On corrigerait en même temps les calendriers, d'après les modèles qui avaient été envoyés dans ces villes. Quant aux bréviaires, il était défendu d'y rien changer avant que les leçons en aient été révisées. En attendant, l'évêque recommandait à ses curés de ne pas prêcher au peuple les « choses superstitieuses » que contenait la légende dorée dans les vies de saint Blaise, de sainte Barbe, de sainte Catherine, de sainte Dorothée, etc., et désignait un certain nombre de fêtes « dérivant plutôt de la superstition que du culte », dont il prohibait la célébration : telles l'octave de l'Épiphanie, contre les tempêtes, la saint Valentin, contre les maladies du bétail et l'épilepsie, ou d'autres semblables (2).

La force d'inertie était grande, sans doute, chez les diocésains de Nicolas, puisqu'au synode de 1457, il dut ordonner encore, et cette fois

(1) Ordonnances du 7 février 1453, dans Bickell, *op. cit.*, p. 37-38. Nous les complétons d'après le *cod. lat. monac.* 1845, f[os] 30'-33', que n'a pas connu Bickell. Nicolas lui-même présida à Brixen, en 1454, un chapitre comme ceux dont il vient d'être question, et procéda à la visite de son église cathédrale.

(2) Ordonnances du 27 novembre 1455, dans Bickell, *op. cit.*, p. 39 et suiv.

sous peine d'excommunication, de corriger les missels et les rituels, et défendre d'en acheter de nouveaux, à Augsbourg ou ailleurs, sans les avoir au préalable fait approuver. Il revint, du reste, « afin de poursuivre plus énergiquement la réforme du clergé, des églises et du peuple », sur l'institution des chapitres annuels, qui était restée à peu près lettre morte. Ces assemblées se tiendraient désormais à date fixe, sous la présidence d'un chanoine, l'une à Brixen, l'autre à Innichen, la troisième à Wilten près d'Innsbrück ; et leur président, après s'être informé de l'observation des constitutions synodales et des saints canons, aurait soin d'établir un rapport fidèle, qui serait produit au synode suivant (1).

Les efforts de l'évêque de Brixen pour la réforme du clergé séculier furent-ils heureux ? La lecture des décrets synodaux laisse deviner une amélioration progressive, sur laquelle, du reste, Nicolas semble avoir voulu veiller, en écartant de son diocèse toute influence suspecte de la part des prêtres de passage (2) ; pourtant, en 1457, des mesures s'imposent encore contre les curés non résidants et contre ceux qui s'abstiennent d'assister aux synodes sans excuse suffisante. L'action du cardinal a subi trop de traverses pour qu'il lui ait été possible d'établir partout, avec son autorité incontestée, la pratique de la vertu et du zèle dont il donne le premier l'exemple. L'édifice moral à la construction duquel il travailla, resta inachevé, comme la réparation matérielle de sa cathédrale incendiée, qu'il ne put mener lui-même à son terme.

Les ordres religieux devaient lui opposer plus de résistance encore que son clergé diocésain. Dès son entrée dans le diocèse, il avait fait apposer aux portes de sa cathédrale, le décret de Salzbourg sur la réforme monastique et son ordonnance concernant la clôture des couvents de femmes (3). Un an plus tard, six monastères : ceux de Stams, de Wilten, de Neustift, du Mont-Saint-Georges, de Sonnenburg et de Brixen n'en avaient encore tenu aucun compte. Nicolas, parti pour Rome, après le synode de 1453 (4), se fit donner par le pape, mission

(1) Ordonnances des 2-4 mai 1457, dans Bickell, *op. cit.*, p. 46 et suiv. Les présidents des chapitres seraient : à Brixen, Michel de Natz ; à Innichen, Christian Troysel ; à Wilten, Georges Golser. Chacun serait accompagné d'un notaire et d'un seul serviteur.

(2) Au synode de 1455, il déclare suspens tout prêtre de passage qui célèbrerait dans son diocèse, sans y avoir été autorisé par lui, et tout curé qui le laisserait célébrer dans ces conditions.

(3) 2 mai 1452. Origin. aux archives d'Innsbrück. Les termes fixés pour l'application sont le 1er septembre et le 8 juin. Jäger, *Der streit N. v. C.*, t. I, p. 60-61, a donc tort de voir là des mesures d'exception prises contre tel monastère, dans un but intéressé.

(4) Il y fait son entrée le 5 mars, par la porte Sainte-Marie du Peuple. Eubel, t. II, p. 33, n° 131.

spéciale de les visiter et réformer, à titre de légat (1). Il emporta ainsi, d'une part le pouvoir d'infliger aux coupables les peines canoniques et de les priver, au besoin, de leurs charges ou dignités pour les remplacer par des personnes plus dignes ; d'autre part, la faculté d'adoucir, sur un point spécial, celui du régime, le règlement des Prémontrés, des Bénédictines et des Clarisses qui se soumettraient spontanément à la réforme.

Comme il arrivait à Brixen (2), il y rencontra précisément le provincial des Minorites d'Autriche. Invité à visiter le vieux couvent des Clarisses de la ville, Jean de Tuln n'y trouva qu'ignorance de la règle et querelles intestines, mais demeura impuissant à porter remède à cette situation. L'évêque entreprit lui-même la réforme des sœurs. Le sermon qu'il leur fit sur le texte « Le seigneur Jésus m'a envoyé » les laissa sceptiques (3) ; la nouvelle abbesse qu'il choisit parmi elles, essaya en vain pendant deux ans de se faire obéir ; les menaces d'interdit ne les émurent guère ; un bref du pape ne fut pas mieux écouté : il fallut la venue du frère mineur Albert Büchelbach, envoyé par Calixte III, pour réaliser enfin la réforme du monastère. Encore n'y réussit-il qu'en amenant sept clarisses de Nuremberg, en remplaçant l'abbesse par une étrangère, et en rattachant le couvent à la province de Salzbourg (4).

Le monastère des chanoines réguliers de Saint-Augustin, dont les vieux bâtiments du XII[e] siècle s'étalaient, un peu au nord de Brixen, au creux du site riant où la vallée de Schalders débouche dans celle de l'Eisak, se laissa, lui, aisément réformer par le cardinal (5), et contracta presque aussitôt des liens de confraternité spirituelle avec les bénédictins de Tegerensee (6). Chez les Prémontrés de Wilten, Nicolas obtint sans trop de peine la résignation de l'abbé Jean II, qu'il remplaça par Ehrard, appelé du monastère Sainte-Marie de Magdebourg, et désigna comme unique visiteur le prévôt de ce même monastère (7). Mais les choses n'allaient pas se passer aussi facilement à Sonnenburg.

On voit encore, dans la plus belle partie du Pusterthal, en face de la

(1) Bulle du 12 mai. *Reg. vatic.* 400, f[os] 284[v]-285. Original, arch. de Brixen à Innsbrück, Urk. 315.

(2) Parti de Rome le 29 mai (Eubel, *l. c.*), il arriva à Brixen, le 28 juin. Sinnacher VI, 378.

(3) 25 janvier 1454.

(4) Brefs de Calixte III, 28 et 29 avril 1455. Pastor, *Hist. des Papes*, t. III, p. 169, n. 2.

(5) Visite du 21 octobre 1453. Sermon *Credidit ipse.*

(6) 13 février 1454. Origin. parchemin, au *Reichsarch.* de Munich, Kl. Tegerns., fasc. 54.

(7) Tinkhauser, *Beschreibung der Diozese Brixen*, Brixen, 1879, t. II, p. 266 et suiv.

Michaelsburg, qui domine, sur son rocher, la vallée de la Rienz, les ruines de ce « château du soleil », où les jeunes filles de la noblesse tyrolienne menaient, sous couvert de vie religieuse, l'existence la plus libre et la plus plantureuse. Depuis qu'en 1018, Volkold l'avait fondé et placé sous la protection de l'évêque de Trente, le monastère avait étendu peu à peu sa juridiction sur les vallées d'Enneberg, de Wengen et d'Abtei. Un conflit s'en était suivi avec l'évêché de Brixen, jusqu'à ce qu'une convention signée à Bozen en 1447, eût reconnu à l'évêque, pour dix ans, la prévoté sur les trois vallées (1) ; mais depuis lors, le monastère avait cherché querelle aux gens d'Enneberg, au sujet du pacage de Grünwald, dont ils jouissaient en paix depuis un temps immémorial. L'abbesse, Verena de Stuben, avait porté plainte au duc Sigismond d'Autriche, qui avait condamné les paysans. Ceux-ci, de leur côté, en avaient appelé à l'évêque de Brixen, qu'ils reconnaissaient pour leur avoué. Le duc enfin venait de citer les parties à comparaître devant lui, lorsque Nicolas arriva dans son diocèse. Le cardinal fit aussitôt défense à Verena de répondre à la convocation parce que, comme évêque, il était l'avoué des religieuses ; puis, le duc ayant conseillé à l'abbesse la résistance, il invita celle-ci à s'en remettre à lui, du moins comme légat. Elle parut accepter, mais appela au secours, et le duc déclara qu'il n'était pas disposé à se laisser arracher sa souveraineté. L'évêque alors somma l'abbesse d'observer la convention de Bozen, faute de quoi il procèderait comme il conviendrait ; et Sigismond, afin de prévenir son action, assigna les paysans pour le 24 juin 1453 (2).

Telle était la situation quand, le 24 mai, quinze jours avant le terme fixé pour la clôture des monastères de femmes, Nicolas fit afficher sur les portes de Sonnenburg les décrets du 2 mai 1452. L'abbesse promit de s'y conformer, tout en suppliant par ailleurs le duc d'ordonner que les réformes ne pussent se faire qu'en présence et du consentement de ses conseillers ; mais bientôt, profitant du délai que l'évêque, parti pour assister à la diète de Ratisbonne, lui avait accordé, elle publia une protestation contre une réforme « dictée par la haine » et destinée à empêcher le monastère de régler son différend avec les gens d'Enneberg, posa sur un ton arrogant ses conditions, menaçant d'en appeler au saint-siège si elles étaient enfreintes (3), et confia formellement à Sigismond la protection de son couvent. Le duc, aussitôt, attribua à l'abbaye le pacage de Grünwald (4), fit savoir à Nicolas que, protecteur

(1) 23 novembre 1447. Sur l'histoire de Sonnenburg jusqu'à cette date, cf. Jæger, I, 43-52.

(2) Arch. d'Innsbrück, *Missiv-Buch*, p. 38-73. Jæger, I, p. 53-58.

(3) 8 juin 1452. Jæger, I, p. 66-67.

(4) 21 et 24 juin. Jæger, I, p. 44, 68, 69.

des moniales, il saurait défendre ses droits, et le somma de s'expliquer sur ses intentions au sujet de Sonneburg (1). Ainsi, l'habile Verena avait réussi à dresser Sigismond contre l'évêque, en s'appuyant sur le vif désir qu'avait le prince d'étendre sa domination temporelle. Toute la politique de l'abbesse consistera désormais à établir une perpétuelle confusion entre les deux juridictions, territoriale et spirituelle, à gagner du temps, tantôt par des promesses, tantôt par des protestations, à différer sans cesse la réforme et, lorsqu'elle semblera ne plus pouvoir y échapper, à interposer, entre les réformateurs et elle, le duc, la duchesse ou même le pape, auquel elle ne manquera pas d'en appeler.

L'évêque, au contraire, s'efforça, dès l'origine, de disjoindre les deux questions. Il porta plainte en curie au sujet de l'affaire d'Enneberg (2), et fit répondre à Sigismond qu'il n'avait d'autre projet que d'appliquer à Sonnenburg la réforme, telle qu'elle avait été décidée au synode de Salzbourg et introduite depuis dans de nombreux couvents. Il se réjouissait ajoutait-il, de ce que le duc ait pris le monastère sous sa protection et lui demandait seulement de faire observer par les moniales leurs trois vœux. Du reste, il était prêt à remettre toute l'affaire aux mains d'une commission formée de conseillers de la cour et de religieux (3).

C'est alors que Nicolas partit pour l'Italie. Lorsqu'il en revint, muni de nouveaux pouvoirs, il invita Verena à fixer jour pour la réforme. Elle le renvoya à Sigismond. Vers la fin de septembre 1453, l'évêque invita Laurent, abbé bénédictin d'Ahausen, de passage à Brixen, à visiter Sonnenburg, accompagné du vicaire général Michel de Natz (4). Les sœurs leur réclamèrent copie en allemand de leurs feuilles de pouvoirs et un délai pour faire étudier celles-ci par des hommes compétents. La visite fut faite enfin, le 27 novembre, par le prieur de Tegernsee, Bernard de Waging et par Michel de Natz, les conseillers du duc n'ayant pas répondu à la convocation qui leur avait été adressée (5). Bernard, ancien chanoine régulier de Saint-Augustin, qui avait cherché dans l'ordre bénédictin une vie plus austère rencontra, chez l'abbesse et

(1) 8 août et 23 septembre. Jäger, I, p. 70-71.

(2) En conséquence, le 8 août, une citation fut envoyée de Florence à l'abbesse et à ses sœurs de Sonnenburg. Jäger, I, 71, révoque en doute ce fait rapporté par Sinnacher, VI, 371. Nous avons retrouvé l'original, émanant de l'auditeur des causes, Orlandus de Boneiellis, à Innsbrück, arch. Brixen, L. 19. 12 A. Urk. 682.

(3) *Missiv-Buch*, p. 110-112.

(4) Il en avertit Verena, par lettre du 29 septembre. Jäger, I, 91, parle à tort du 24, et Sinnacher, VI, 384, du 23. Le texte de *Missiv-Buch*, p. 133, porte « am Samcztag nach Sand Mauricen Tage ».

(5) Nicolas avait convoqué aussi, par lettre du 19 octobre, les abbés bénédictins de Tegernsee et de Salzbourg, et l'abbé cistercien de Stams. *Missiv-Buch*, p. 140.

ses subordonnées, une ignorance totale de la règle, jointe à la plus absolue mauvaise volonté : n'allaient-elles pas jusqu'à demander à changer d'ordre, pour échapper à la réforme? Désespérant de les ramener à de meilleurs sentiments, il suggéra au cardinal l'idée d'appeler la prieure de Saint-Pierre de Salzbourg, personne pieuse et instruite qui, avec trois ou quatre de ses sœurs, pourrait former à Sonnenburg le noyau d'une communauté fervente, sous la direction de quelques bons religieux. Nicolas le chargea de pressentir sa candidate (1). Sur ces entrefaites, était venu à l'abbaye, le prévôt de Stuttgart, Jean de Westernach, qui avait décidé Verena, sa parente, à résigner ses fonctions contre une honnête pension (2). Tout semblait donc aller au mieux. Malheureusement, la proposition de Bernard ne sourit guère aux bénédictines de Salzbourg. Le prieur de Tegernsee songea un instant à établir à Sonnenburg une communauté d'hommes ; mais c'eût été priver les nobles du refuge qu'ils avaient là pour leurs filles et aller contre la volonté du fondateur : Nicolas en écarta l'idée. De son côté, malgré l'avis opposé de Bernard, celui-ci avait sollicité l'autorisation d'apporter quelques adoucissements à la règle, à l'observation de laquelle les bâtiments eux-mêmes ne se prêtaient guère ; mais le pape s'y était refusé (3). Cependant, l'évêque s'était entendu avec les habitants de Bruneck et de la vallée d'Enneberg pour verser à l'abbesse une provision de cent marcs bernois et avait confié la direction du monastère à la doyenne, Afra de Velseck, lorsque Verena, soutenue par les sœurs à qui déjà la clôture pesait comme un joug intolérable, reprit en mains la conduite du couvent. Il menaça l'abbesse d'excommunication et d'interdit, et envoya des hommes d'armes chercher la doyenne qui lui restait fidèle. Effrayées, les sœurs se déclarèrent prêtes à accepter la réforme, mais demandèrent à être visitées par trois abbés de leur ordre ou à se soumettre aux décisions que prendrait le futur synode de Salzbourg. Nicolas ayant exigé leur soumission écrite pour le 1er août, elles en appelèrent au pape (4).

Pareille obstination n'allait pas sans exciter, dans le diocèse, la plus vive effervescence, d'autant que, derrière elle, on sentait toujours présente, la main de Sigismond. La réforme des Bénédictins du Mont Saint-Georges

(1) Correspondance de Nicolas, publiée dans notre opuscule *Autour de la Docte Ignorance*, nos 10 et 11. Au sujet du remplacement de Verena, comment Jæger peut-il parler, t. I, p. 95, d'un « coup de force » préparé de longue date ? L'appel de religieuses étrangères n'est pour Cusa qu'un pis aller, nécessité par la résistance à la réforme. Dans sa lettre à Bernard, il faut lire d'ailleurs : « Nunc *practicatur* ut abbatissa, capta provisione, cedat », et non « *practicabo* » com m a lu Jæger, I, 116 n. 1.

(2) Acte du 1er décembre 1453. *Missiv-Buch*, p. 153.

(3) *Correspondance*, nos 10 et 17.

(4) *Missiv-Buch*, p. 152 et suiv. L'appel est du 18 juillet.

entreprise à cette époque, sans grand espoir d'ailleurs, par Bernard de Waging, ne put être réalisée. Il eût fallu pour y réussir, pouvoir remplacer l'abbé et compter sur l'assistance sincère d'un prince, dont toute la bonne volonté s'étalait en paroles (1). Bien plus, la résistance de Verena, de Jézabel, comme l'appelle Bernard, fit relever la tête aux clarisses de Brixen déjà réformées : l'appel à Rome leur laissant entrevoir la possibilité d'échapper aux entraves de leur propre règle, elles se montrèrent d'une insolence à peine croyable. Les Prémontrés de Wilten, qui étaient engagés dans la bonne voie, se mirent eux aussi à reculer : plusieurs moines, pour se soustraire à la réforme, se réfugièrent à Roth, et il fallut l'intervention de Cusa, pour empêcher que l'abbé non réformé de ce monastère n'entreprît la visite de Wilten (2). Il n'est pas jusqu'au chapitre de Brixen, ami de la paix, à qui ne commençât à déplaire l'activité du cardinal. Nicolas, d'autre part, sentait gronder le mécontentement des nobles, se voyait environné de menaces, et savait l'hypocrite concours que donnait le duc à ses adversaires. Une profonde lassitude s'empara de lui. Tout en se défendant de faiblir et d'abandonner, avant son achèvement, l'œuvre entreprise, il songeait sérieusement à se démettre d'une charge qui ne lui donnait que soucis et l'empêchait de se livrer à ses chères spéculations. La pensée de « la terrible mort s'approchant en hâte » et des comptes qu'il faudrait rendre au souverain juge, le hantait. Il se sentait attiré surtout vers ces moines de Tegernsee, avec lesquels il entretenait une correspondance sur la mystique, auxquels il venait d'adresser son *De visione Dei* et pour lesquels il préparait le *De Beryllo* (3). L'énergie de son action allait s'accroître de toute l'intensité de son désir d'en finir.

Arriva la bulle du 19 octobre 1454, par laquelle Nicolas V rejetait l'appel de Verena et chargeait Nicolas de la déposer si elle refusait de se soumettre (4). Au nom de l'évêque, le curé de Saint-Laurent, sur le territoire duquel se trouvait l'abbaye, somma les sœurs de se réformer avant un mois. Elles répondirent par un nouvel appel à Rome et un recours à Sigismond (5). Celui-ci, il est vrai, signa avec Nicolas une convention d'après laquelle elles devraient se soumettre à la décision d'abbés béné-

(1) Sur l'état de ce monastère et la tentative de réforme, voir *Correspondance de Nicolas*, nos 10-19. L'abbé de Tegernsee, aussi bien que le prieur, remarque « la tiédeur » de Sigismond pour la réforme.

(2) Lettres de Nicolas à Bernard de Waging, 3 septembre 1454, dans *Correspondance*, n° 26 ; et à l'abbé de Roth, 23 septembre, arch. Brixen, à Innsbrück, L. 13, n° 8, litt. C.

(3) *Correspondance*, nos 22, 24, 26.

(4) *Reg. vatic.* 430, fos 180-181. Origin. Arch. Brixen, à Innsbrück, L. 19, n° 12 B, Urk. 683.

(5) Sommation du 3 décembre. *Missiv-Buch*, p. 192. Appel rédigé par André Mack, 24 décembre. Jæger, I, 130.

dictins, qui seraient convoqués à Sonnenburg, au mois de février 1455 (1); mais les abbés de Salzbourg, d'Ebersberg, d'Etal et de Weihenstephan ayant visité le monastère et rendu leurs ordonnances (2), les moniales qui, dès la veille, par acte notarié, avaient toutes promis d'obéir (3), n'en trouvèrent pas moins, chez le duc, leur habituel appui pour leurs manœuvres dilatoires. Les visiteurs, disaient-elles, avaient outrepassé leurs droits. Sigismond leur conseilla de demander une traduction des statuts qu'on leur imposait et l'envoi parmi elles de religieuses de Salzbourg ou de Chiemsee, qui les instruiraient de leurs devoirs. Nicolas les somma de signer ses ordonnances et de s'y conformer avant Pâques, et malgré une lettre de menaces de Sigismond pour le cas où il s'occuperait du temporel du monastère, il reprit son procès longtemps interrompu (4). La lutte se poursuit dès lors sans arrêt. Le 30 avril, la sentence d'excommunication de Verena est rédigée. Le 14 juin, Nicolas fait sentir aux sœurs que sa patience est à bout : « Les décisions des abbés sont restées lettre morte, leur écrit-il. Trois mois se sont écoulés, et le couvent n'est pas encore clôturé. Vous n'avez appelé, ni religieux comme confesseurs, ni religieuses comme modèles. Est-ce là de l'obéissance?» (5) Le 20, il publie la sentence d'excommunication et de déposition de l'abbesse, qu'on lit dans les églises et affiche aux portes du monastère (6). La mesure a pour effet de priver les coupables des revenus du couvent. Sigismond s'en émeut et revient au projet de démission de Verena (7) ; mais l'abbesse fait la sourde oreille et refuse de faire connaître les conditions de son acceptation. Au synode de novembre, Nicolas renouvelle solennellement l'excommunication (8) ; et désormais, chaque dimanche, le curé de Saint-Laurent en lira le texte, au son des cloches, devant un crucifix dressé et entouré de cierges allumés, puis, après avoir prié pour la conversion des coupables, s'avancera suivi du clergé et du peuple, jusque sur le seuil de l'église, d'où Verena

(1) Convention signée à Innsbrück, le 30 décembre. *Missiv-Buch*, p. 191.

(2) 4 mars. Orign. Arch. de Brixen à Innsbrück, L. 19, 12. Il en ressort que les sœurs ignoraient jusqu'aux règles concernant la récitation de l'office divin, se distribuaient entre elles de l'argent, sortaient du monastère pour assister à des noces, pour se baigner, etc.

(3) Origin. parchemin, Arch. Brixen à Innsbrück, L. 19, 12, D, Urk. 684.

(4) Sommation de Nicolas, 22 mars, *Missiv-Buch*, p. 224, 231, 232. Lettre du duc, 1er avril, orig. arch. Brixen à Innsbrück, L. 19, nº 12, F. Reprise du procès, *Missiv-Buch*, p. 232.

(5) *Missiv-Buch*, p. 262.

(6) *Missiv-Buch*, p. 264. Le 29, les sœurs en appellent au pape.

(7) Lettres de Sigismond à l'abbesse et à l'évêque, 20 septembre. *Missiv-Buch*, p. 312, 314.

(8) Bickell, *op. cit.*, p. 70.

pourra le voir lancer, dans la direction du monastère, les cierges éteints, en signe de damnation éternelle (1).

L'évêque avait chargé Afra de Velseck d'administrer l'abbaye (2). De son côté, Sigismond avait nommé administrateur, Balthasar de Welsberg, avec mission d'entretenir les religieuses (3). Mais le duc avait besoin à ce moment de ménager Nicolas (4). Une entente fut conclue, à Bozen, sur les bases suivantes : Sigismond signifierait aux sœurs que leur évêque était prêt à les absoudre, si elles le demandaient et promettaient de suivre les ordonnances des abbés, qu'il adoucirait d'ailleurs au besoin. Quant à Verena, elle serait invitée à se démettre de sa charge et pourrait, soit quitter le monastère avec une pension, soit y rester comme simple moniale. Afra la remplacerait provisoirement et administrerait les biens de l'abbaye, sous le contrôle d'une commission mixte nommée par le duc et le cardinal. Une abbesse et quelques sœurs seraient appelées, pour un temps, d'un monastère réformé, pour établir la réforme à Sonnenburg (5). Mais le duc étant arrivé à ses fins, Verena n'eut pas de peine à refroidir son zèle pour la réforme. Sans autorisation, elle partit pour Innsbrück. Nicolas défendit aux curés de la vallée de l'Inn de la recevoir ; le duc fit emprisonner le diacre porteur de sa lettre (6), puis, sur le point de partir pour l'Autriche, confia la protection des sœurs à Oswald Sebner, fit à l'évêque de nouvelles propositions plus favorables à Verena, lui demandant, au cas où il les rejetterait, de suspendre l'affaire jusqu'à son retour (7). Pendant une année entière, en dépit de menus incidents, la bonne entente régna entre Nicolas et la cour d'Innsbrück ; mais après le retour de Sigismond s'ouvrit, contre l'évêque, une campagne d'intimidation et de violences, dont la cause initiale dépassait de beaucoup l'affaire de Sonnenburg, et qui aboutit à la rupture ouverte entre l'évêque et le prince, marquée par la retraite de Nicolas au château de Buchenstein (8).

Tandis que le duc allait consulter l'Empereur, la duchesse Eléonore, effrayée, fit presser l'abbesse et les religieuses toujours révoltées, de se soumettre enfin. Fièrement, Verena lui répondit qu'elles étaient résolues

(1) Cérémonial détaillé par Nicolas dans une lettre du 12 novembre au curé de Saint-Laurent.

(2) Lettres des 8 et 10 janvier 1456. *Missiv-Buch*, p. 300.

(3) Lettres des 3 et 18 février. *Missiv-Buch*, p. 326, 328.

(4) Il avait besoin d'argent et comptait vendre à Nicolas le domaine de Taufers. L'affaire, préparée à Bozen, fut conclue, le 18 mars, à Innsbrück. Acte original, arch. de Brixen, à Innsbrück, Urk. 2636.

(5) *Missiv-Buch*, p. 332. Jæger, I, 170-171.

(6) *Cod. cusan.* 221, p. 493.

(7) 16 avril, 1456. *Missiv-Buch*, p. 342.

(8) Nous la raconterons au chapitre suivant.

à veiller désormais elles-mêmes « à leur sûreté et à leur entretien » (1). Elles prirent en effet à leur service des mercenaires qui, sous la conduite d'un certain Josse de Hornstein, entreprirent d'extorquer à main armée les impôts aux habitants des vallées d'Enneberg, de Wengen et d'Abtei. Les paysans organisèrent la résistance (2). Un combat meurtrier s'ensuivit, au cours duquel Gabriel Prack, de Thurn, massacra presque tous les soldats de l'abbaye et s'empara de leur chef (3).

Cet exploit ayant valu à Prack la mission de remettre à Afra l'administration du monastère (4), il expulsa les moniales rebelles et les poursuivit, jusqu'à ce qu'elles eussent trouvé asile au château de Schœneck, propriété du comte de Goritz (5). Furieux, le duc donna ordre d'arracher au monastère les gens de Cusa et d'y ramener les expulsées, en leur laissant bonne garde (6). Mais bientôt, grâce à la médiation de l'évêque de Trente, Georges Hack, une convention fut signée à Lüsen, aux termes de laquelle Sigismond travaillerait à obtenir la démission de Verena et choisirait lui-même, en quelque monastère bénédictin, une abbesse qui observât la règle (7). Pendant quinze jours, Nicolas attendit en vain la démission promise et la venue des excommuniées à Bruneck, où il voulait les absoudre ; puis, le 14 septembre 1458, après avoir délivré Hornstein, il partit pour Rome (8).

D'accord avec le conseiller qu'il envoyait en curie pour défendre ses intérêts, Laurent Blumenau, Sigismond invita Verena à donner sa démission, en lui offrant une hospitalité provisoire au château de Vellenberg, près d'Innsbrück, et chargea le prévôt de la cathédrale de Passau, Siegfried Nothaft, de lui chercher une remplaçante. Sur ses instances,

(1) *Missiv-Buch*, p. 391.

(2) Ils en avertirent Verena, disant que, déposée et excommuniée, elle avait été remplacée par Afra, et qu'ils ne voulaient pas désobéir au pape. *Missiv-Buch*, p. 392.

(3) 3 avril 1458. Jæger, I,295, parle d'une cinquantaine d'hommes au service de Sonnenburg et attribue à Prack « une troupe beaucoup plus nombreuse ». Nous avons trouvé à Innsbrück, Trient. deutsch. arch., C. 34, L. c., une lettre datée du 6 avril, où Cusa fait à la duchesse un long récit du combat. Hornstein, dit-il, arriva avec 78 hommes qui se livrèrent au pillage, pendant que le peuple à genoux, priait. Prack les attaqua avec environ 60 soldats et en tua le plus grand nombre.

(4) Lettre de Nicolas à Éléonore, 8 avril, *Pestarchiv* d'Innsbrück, 39, 157.

(5) Arch. d'Innsbrück, L. 3, n° 8 ; *Handlung*, p. 343 et suiv.

(6) Jæger, I, 299-300.

(7) Les négociations s'étaient ouvertes à Brixen, le 24 août. L'évêque de Trente n'y vint pas en personne, comme le croit Jæger, I, 303. Nous avons trouvé au *Pestarchiv* d'Innsbrück, 39, n° 157, la lettre du 21 août, par laquelle il annonce à Éléonore l'envoi de ses conseillers Hans Sultzbach, doyen du chapitre de Trente, et Sigismond de Thuns, capitaine de Stinig, qui l'excuseront de ne pas être présent lui-même.

(8) *Handlung*, p. 61 et suiv. ; *Missiv-Buch*, p. 396-405.

l'abbesse sollicita elle-même l'absolution, par écrit et dans les termes les plus humbles (1) ; mais lorsqu'elle eût appris les conditions dans lesquelles devait se passer la cérémonie (2), une dernière fois sa fierté se révolta et elle éleva une protestation (3). Il fallut à l'évêque de Trente plusieurs mois de négociations, pour l'amener à se démettre avant l'administratrice Afra. Enfin, après signature de la convention du 17 avril 1459, le vicaire général Michel de Natz confirma, au nom du cardinal retenu à Rome par une légation que lui avait confiée Pie II, la nomination de Barbe Schœndorfer comme abbesse de Sonnenburg. Sigismond congédia Paul Renntl et les mercenaires qu'il entretenait au monastère, Verena s'éloigna pour toujours du théâtre de ses exploits, Afra se démit de ses fonctions, et la nouvelle abbesse jura obéissance aux évêques de Brixen et à la règle de son ordre, « sans préjudice des droits du monastère ou de ceux du duc et de ses successeurs » (4).

Ainsi se terminait, par une capitulation, la longue résistance de Sonnenburg. La persévérante ténacité du cardinal avait eu raison de l'obstination, de l'extraordinaire force de volonté qu'avait mise l'abbesse au service de la plus mauvaise des causes ; mais, mieux que tous les commentaires, pareille lutte, dont nous n'avons d'ailleurs retracé que les phases essentielles, montre combien était difficile à réaliser cette réforme morale, que chacun désirait pour les autres. Telles étaient les conditions sociales, au milieu du XVe siècle, que là où faisait défaut la bonne volonté de tous les intéressés, la réforme n'était réalisable que par la force, et la force ne pouvait être employée qu'avec le concours,ou du moins l'autorisation du pouvoir séculier. Un prince, une ville, nourrissaient-ils des convoitises à l'égard des biens d'église, quiconque voulait échapper à la réforme avait recours à eux, se réclamant d'un droit de protection ou d'un titre de citoyen ; et devant ses propres sujets, l'évêque se trouvait désarmé. Remarque piquante : ceux-là même qui, plus tard, au XVIe siècle, sous prétexte de réforme, réaliseront au profit

(1) Lettre datée du 3 octobre. Origin. Arch. Brix., à Innsbrück, L. 19, 12, K. Verena y prétend, du reste, avoir à plusieurs reprises demandé l'absolution. Nicolas dément son affirmation, par l'inscription marginale : « mentitum est ». Sigismond adressa cette lettre à Blumenau, le 30 septembre. *Pestarchiv* d'Innsbrück, 39, 157.

(2) Lettre de Nicolas à Michel de Natz, 17 octobre. Arch. Brix., à Innsbrück, L. 19, 12, L. ; et instructions adressées au même, le 26 octobre (Jovis ante Sig. et Jude), non le 25, comme le dit Jæger, I, 311, n. 37.

(3) 21 novembre. *Missiv-Buch*, p. 407.

(4) Jæger, I, 315, 323-325. Le cardinal avait fait quelque difficulté pour accepter la candidature de Barbe. Cf. sa lettre du 22 nov. à Michel de Natz (Orig. Arch. Brix. à Innsbrück, L. 19, nº 12, litt. N). Jæger, I, 314, attribue son changement d'attitude à l'influence de Pie II, mais Nicolas dit lui-même que ses craintes sont tombées à la lecture d'une lettre de Barbe. Cf. lettre de Cusa à Michel de Natz, 21 déc., *loc. cit.*, litt. O.

de leur souveraineté les plus larges confiscations, auraient été, s'ils avaient vécu au XVe, du nombre de ceux que leurs ambitions territoriales firent s'opposer à la mise en pratique de cette réforme intime, pour laquelle tant d'efforts sincères furent dépensés dans l'Église romaine, et que les papes ne furent peut-être impuissants à réaliser, que par l'opposition des hommes qui leur ont reproché le plus amèrement de n'y avoir pas réussi.

Quels résultats eût fourni l'activité si riche d'un Cusa, si elle n'avait eu à s'épuiser contre des obstacles sans cesse renaissants, sa correspondance avec les pieux moines de Tegernsee le laisse entrevoir. Si, au lieu des résistances sourdes ou violentes d'un Sigismond, il avait rencontré, par exemple, en Tyrol, le sincère concours de cet Albert de Bavière, que nous voyons faire spontanément appel à son intervention pour réformer les moniales de Geissenfeld (1), les chanoines réguliers d'Andechs (2), et tous les Prémontrés de ses territoires (3), on eût vu reparaître, non seulement l'observance de la règle, avec tous les mérites qu'elle entraîne, mais le labeur intellectuel, et surtout cette efflorescence de vie mystique, qui s'épanouit à l'ombre des cloîtres fervents, délicat parfum qui étonne et ravit le monde en le rendant meilleur, rayon d'amour qui pénètre l'insondable, et par delà le mystère, atteint directement Dieu lui-même. Nicolas, le penseur, eût montré à ses moines « la voie », comme il le fit à Bernard de Waging et à ses disciples; il leur eût tracé la route, plus lumineuse encore que dans son charmant traité *De la vision de Dieu* ; et il eût joui lui-même davantage, avec eux, de ce repos dont il a vanté avec mélancolie la sainteté, faute de pouvoir en chanter, avec Pétrarque, la féconde douceur (4).

Malgré ses échecs, malgré ses soucis, en dépit des tribulations dont nous aurons à faire le récit, l'évêque de Brixen a médité, et il a écrit. Nous ne parlons pas ici de ses ouvrages proprement philosophiques ou scientifiques; mais l'idée que nous essayons de donner de son activité pastorale serait par trop incomplète, si nous passions sous silence les sermons qu'il sema nombreux partout où il passa, qu'il multiplia

(1) D'après une lettre par laquelle Nicolas charge l'abbé de Saint-Pierre de Salzbourg de cette réforme, 3 mai 1452. Publiée par Seeauer, *Chronicon novis. monasterii ad S. Petrum Salisburgi*, Augustae Vindelic. et Oeniponti, 1772, p. 382.

(2) A vrai dire, Albert veut les remplacer par des Bénédictins. Cf. *Correspondance de Nicolas*, n° 12.

(3) Cette dernière demande fut faite par l'intermédiaire du pape. Par lettre du 12 janvier 1459, Nicolas de Cues subdélègue, pour visiter les monastères de Steingaden (d. d'Augsbourg), de Windberg (d. de Ratisbonne) et de Schefftlarn (d. de Freising), l'abbé de Wilten, le prieur de Rechdorf (d. d'Eichstætt), et le prévôt d'Illmünster (d. de Freising). Copie aux *Arch. Brixen* à Innsbrück, Lade 13, n° 8, lit. F.

(4) H. Cochin, *le Frère de Pétrarque et le Livre du « Repos des Religieux »*. Paris, 1903. Un ms. du *De otio religiosorum* est à Cues. Cod. 200, f°s 142 et s.

surtout sur cette terre tyrolienne, dont le soin lui avait été plus particulièrement confié. Il attachait du reste à la prédication toute la valeur qu'elle doit avoir aux yeux d'un apôtre. Comparant quelque part la contemplation à l'action, il déclare la première meilleure et plus méritoire, parce qu'elle a trait directement à l'amour de Dieu, tandis que la seconde se rapporte à l'amour du prochain ; mais il fait une exception : « Il y a une action meilleure que la contemplation, c'est celle qui la suppose et qui en dérive : l'action de la prédication et de l'enseignement » (1). A cette action, il s'adonna d'autant plus volontiers qu'elle était un des moyens les plus efficaces qu'il eût à sa disposition pour réaliser l'épuration de la foi et des mœurs, la réforme en un mot, qu'il avait sans cesse sous les yeux comme l'objectif de son épiscopat.

Poursuivre le travail de la réforme, n'était en effet possible, qu'avec le concours, sinon spontané, du moins accepté et voulu, du clergé et des fidèles. Cusa l'avait compris : la véritable réforme devait être intérieure ; il importait donc, avant tout, de convaincre les hommes de leurs devoirs, et de les amener, par persuasion, à en assumer courageusement la réalisation. Mais la morale chrétienne est intimement liée au dogme : la foi fonde la loi et tend à entraîner les œuvres. Son enseignement serait donc surtout dogmatique. L'esprit d'insubordination qui se manifestait dans le clergé, tant régulier que séculier, l'esprit d'indépendance qui dressait contre le pouvoir ecclésiastique la puissance laïque, l'esprit d'autonomie qui opposait aux données de la Révélation les conquêtes de la raison, n'étaient que des manifestations diverses d'un mouvement unique d'affranchissement. Bien nettement déjà, Nicolas a perçu le souffle de la Renaissance ; mais s'il s'est laissé pénétrer par lui avec délices, dans ses jeunes années, il a senti bientôt ce que sa subtile caresse a d'enivrant et quel déséquilibre en peut résulter chez ceux qui s'en grisent. Rationalisme, immoralité, révolte ouverte contre l'Église et ses lois, telles sont les plaies dont il a été le témoin en Italie, en Allemagne et dans son propre diocèse. C'est contre cet envahissement progressif de la société par les idées et les mœurs du paganisme, que semble surtout avoir été dirigée sa prédication ; mais, servi par une éloquence naturelle à laquelle les éloges pontificaux et les enthousiasmes populaires ont rendu le plus bel hommage, il s'est livré, avec un zèle admirable, à ce ministère de l'évangélisation, qu'il considérait comme plus important que la célébration même des saints mystères (2). Soixante-cinq sermons prêchés par lui avant son élévation au cardinalat, pour la plupart à Coblentz et à Mayence, nous ont été conservés. Pendant la légation de

(1) Sermon *Ne Timeas Zacharia*, année 1445. Voir, à la fin de ce volume, Appendice II, la table des sermons, avec références.

(2) Sermon *Si quis*, Brixen, 7 avril 1454.

1451-1452, il ne prêcha pas moins d'une cinquantaine de fois, sur des thèmes différents, et nous avons eu occasion de relever, dans les chroniques des villes ou des monastères, quelques échos de l'admiration que sa parole souleva dans les foules. Le bruit en parvint jusqu'aux oreilles d'Aeneas Sylvius, à la cour impériale (1).

Dans son diocèse, Nicolas ne pouvait négliger ce puissant moyen d'action. Plus de cent-soixante fois, il prêcha, à Brixen, à Innsbrück, à Wilten, à Neustift, et en quelques autres villes, de 1453 à 1457 ; sa courte apparition à Bruneck, en 1458, fut marquée par un autre sermon (2), et la longue série de ses prédications se clôtura, l'année suivante, dans la ville sainte elle-même : à Saint-Pierre (3), dans la chapelle papale (4), à Saint-Jean de Latran (5), et à Sainte-Marie-Majeure (6).

Toutes les occasions lui sont bonnes pour monter en chaire : les synodes qu'il tient régulièrement tous les deux ans (7), les visites de monastères (8) auxquelles il se consacre avec un zèle trop peu récompensé, les stations d'actions de grâces après la victoire de Belgrade (9), ou les processions ordonnées par Calixte III contre les Turcs (10) ; mais, sans attendre ces circonstances extraordinaires, il distribue à son peuple, les dimanches et les jours de fête, le pain de la doctrine. Lui, le profond métaphycisien, il s'efforce de moudre le « grain de froment qu'est le Christ », de le préparer diversement, pour que chacun y trouve de quoi se refaire (11) ; et tandis qu'il poursuit cette fin de la prédication, il tâche aussi de devenir lui-même le « bon prédicateur », dont il trace quelque part le portrait : « solide et grave, sans péché, d'une véracité parfaite » (12).

(1) Cf. sa lettre à Cusa, 21 juillet 1453, dans *Opera*, édit. Bâle, p. 707. « Fiet passagium, si.... bonorum prædicatorum, inter quos esse vestram pietatem commune judicium habet, fideles ac disertae voces in fines orbis terrae sonuerint ».

(2) 8 sept. 1458. *Qui me invenerit.*

(3) 27 janvier 1459 (in capitulo). *Sic currite.*

(4) 10 février (in synodo). *Dum sanctificatus fuero.*

(5) 23 févr. (tempore legacionis). *Audistis fratres Pium II.*

(6) 6 mars (in legacione) *Sicut nuper.*

(7) 5 février 1453, *Qui habet aures.* 25 novembre 1455, *Unde emenus panes.* 5 mai 1457, *Ministrat vobis fratres.*

(8) Par exemple les chanoines réguliers de Neustift, 11 déc. 1454, *Quaecumque scripta sunt ;* 23 mai 1457, *Pater vester cœlestis.* — Les clarisses de Brixen, le 25 janvier 1454, *Dominus Jesus misit me ;* le 31 oct. et le 1er nov. 1456, *Ostendite mihi numisma*, et *Nos revelata facie.*

(9) Cf. Raynaldi, an. 1456, n. 35. Sermons *Laudans invocabo*, prêché à Neustift le 24 août 1456, et *Suadeo tibi emere*, ibid. 28 août.

(10) Brixen, 28 oct. 1456, *Dominabuntur populis.* Ibid., 5 déc. 1456, *Quaecumque scripta sunt.*

(11) Sermon *Confide filia*, Mayence, 22 nov. 1444.

(12) Sermon *Si quis*, Brixen, 7 avril 1454.

Ses modèles préférés paraissent avoir été le dominicain italien Aldobrando de Toscanella (1), dont les sermons sont malheureusement perdus, et Bernardin de Sienne, en qui, on s'en souvient, il avait admiré, à Padoue, la puissance de l'éloquence animée par la sainteté, et à la canonisation duquel il assista en 1450 (2). Nicolas de Cues, prédicateur populaire ! L'idée peut paraître une gageure, à qui jette seulement un coup d'œil superficiel sur les *Exercitationum libri X* de l'édition de Bâle ! Mais quelle distance entre ces courtes notes et la chaude parole qui jaillit des lèvres de l'apôtre! D'abord, l'éditeur, Lefebvre d'Etaples, a fait une sélection dans les manuscrits qui nous restent des sermons de Cusa : sa publication n'est qu'une série d'extraits, et il est bon nombre de sermons dont elle ne reproduit pas même le sujet. D'autre part, les manuscrits eux-mêmes ne sont parfois que des résumés ou des plans (3), et lorsqu'ils contiennent des développements, soit improvisés (4), soit soigneusement élaborés (5), sur certains thèmes, ils

(1) Nicolas a lu et cite souvent, surtout en 1455 et 1456, les sermons d'Aldobrando. Ainsi, dans le sermon *Mitte angelum*, 14 déc. 1455, *cod. vat.* 1245, f° 128, il analyse les trois sermons que le frère « Aldrovandinus de Tuscanella » fit pour ce jour. — Dans le sermon *Illae quae sursum*, en 1456, il écrit, *cod. cit.*, f° 146r : « Vide Tuscanellum, nam bene dicit ». — Dans le sermon *Vocatum est*, 1er janvier 1456, *cod. cit.*, f° 133v : « Tuscanellus septem ponit sermones ». — Le sermon *Venite post me*, du 30 novembre 1456, *cod. cit.*, f° 192r, résume le sermon d'« Aldrofingus » sur la fête de Saint-André, et y renvoie : « Vide eum, quia bene dicit. » Voir, sur ce personnage, l'article du P. Coulon, dans *Dict. d'Hist. et Géogr. ecclés.*, t. II, col. 62.

(2) Sermon : *Volo mundare*, Brixen, 23 janvier 1457, dans *Opera*, p. 634. Bernardin mourut en 1444, et on sait que le décret de canonisation que prépara surtout l'ami de Cusa, Jean Capistran, fut publié par Nicolas V, le 24 mai 1450. Cf. F. Alessio, *Storia di San Bernardino da Siena e del suo tempo*, Mondovi, 1899 ; P. Thureau-Dangin, *S. Bernardin de Sienne*, Paris, 1896. — Ne peut-on voir une trace de l'influence de Bernardin dans la fréquence relative des sermons de Cusa sur le nom de Jésus, dont l'illustre frère-mineur, on le sait, propagea la dévotion. Cf. Coblentz, 5 avril 1444 et 1er janvier 1449 ; Innsbrück, 1er janv. 1455 ; Brixen, 1er janvier 1456.

(3) Ainsi *Christ ist erstanden*, Coblentz, 1444, *Cod vatic.* 1244, f° 65r : « Pro intellectu istius cantici vulgaris, tria brevissime tangam. 1° Quomodo intelligere debemus Christum surrexisse ; 2° quomodo ad noticiam nostram deducta sit resurrectio ; 3° quomodo debeamus in ipso resurgere. Quo ad primum, de intellectu, tria videantur : 1° de terminis cantilene ; 2° de possibilitate resurrectionis ; 3° de necessitate. Quo ad primum explicentur termini, quid Christus, quid resurrectio, quid martyrium, quid consolatio seu *trost*, quid *kyrieleison*. Quo ad possibilitatem, duo... ». Parmi les textes imprimés, citons seulement *In parasceve*, Coblentz, 15 avril 1446, cf. *Cod. vatic. lat.* 1244, f° 68v : « Ad hoc ut manuductio vulgi sit clarior, exemplum praemittatur... »

(4) « Haec sic non praemeditate, sed sponte se obtulerunt ». *Pax Dei*, Brixen, 19 déc. 1456, *Opp.*, p. 620.

(5) En tête du sermon *Cum omni militia*, du 8 mai 1455, *Opp.*, p. 556, Cusa écrit, Cod. vatic. lat. 1245, f° 118 : « non pauca meditacione ad hoc Deo sic inspirante perveni, ut facile quodam compendio deprehenderem omnium aliqualem intellectum ».

n'offrent cependant rien de semblable aux rédactions en quelque sorte sténographiques des sermons d'un Bernardin de Sienne (1). Ces notes sont presque toutes écrites en latin, alors que Cusa a certainement prononcé, en langue vulgaire, beaucoup plus que les deux sermons sur le *Pater*, que nous possédons. Elles ont été revues par lui, et retouchées pour être rassemblées en volumes, peut-être même préparées pour l'impression (2), comme semblent l'indiquer de nombreux renvois à des sermons prêchés ailleurs, ou même à des ouvrages qui ne furent jamais composés que pour être lus (3). Au reste, il est des sermons des *Exercitationes* qui ne furent pas prêchés (4) ; il en est même qui n'ont du sermon que le titre, et ne sont autre chose que de véritables petits traités : telle la préface adressée par Nicolas à Pierre d'Erkelenz, son secrétaire, le disciple très cher auquel il dédia le *de Apice theoriae*, après lui avoir conféré l'ordination sacerdotale (5) ; telle encore une lettre-réponse expliquant le passage de Saint-Jean, d'après lequel « la raison divine est vie » (6).

Faciliter l'intelligence des Écritures et des docteurs, pour fortifier la foi, tel est le but principal que s'est proposé Nicolas de Cues dans la série de ses sermons. Lui-même nous en avertit, en nous faisant part de ses progrès dans leur interprétation (7). Mais, parmi les livres

(1) Les 45 sermons en italien prêchés à Sienne, en 1427, ont été publiés par L. Bianchi, *Le prediche volgari di S. Bernardino*, 3 vol., Sienne, 1880, 1884, 1888.

(2) Dans sa lettre du 16 août 1454 à Bernard de Tegernsee, il dit : « De sermonibus meis propono librum facere et emendare si potero quantocius », et dans celle du 28 juillet 1455, il dit être occupé à les faire recopier (*Correspondance*, nos 22 et 34). — Les deux superbes volumes, que conserve la bibl. vaticane, étaient de nature à faciliter beaucoup le travail de l'impression.

(3) Par exemple, le sermon *Ubi venit*, prêché à Innsbrück, le 29 déc., cf. Opp., p. 500, renvoie à une comparaison de l'aimant, traitée ailleurs, dans le sermon *Paracletus*, Brixen, 9 juin 1454. Cf. Opp., p. 491. — On lit dans *Ubi est qui natus est*, Brixen, 6 janv. 1456, cod. vat. lat., 1245, f° 134r : « Ultra ea que de hac festivitate alibi signavi, dum hac die predicarem in variis locis, jam addam... » — Le sermon *Assumptus est*, Brixen, 26 mai 1457, renvoie au *Sic veniet*, fait à Erfurt, le 3 juin 1451 : « Historiam assumpcionis Christi in celum vide in scolastica historia, et pro intellectu vide exemplum alias Erfordie recitatum, quia satis conveniens ». Cod. vat. cité, f° 272v. — Dans *Trinitatem in unitate*, Brixen, 23 mai 1456, on lit : « Junge istis que in primo Docte ignorancie ac aliis habes huius festi sermonibus ». Cod. cité, f° 155v. Notons encore, au même cod., f° 146r : « Vide Tuscanellum », f° 156 : « Vide Bonaventuram in tribus collacionibus libro illuminacionum.... » On pourrait multiplier les exemples.

(4) Le *Cod. vatic.* cité, f° 187v, dit expressément du sermon *Beati qui habitant*, Brixen, 1er novembre 1456 : « non fuit factus ».

(5) *De eo quod scriptum est* : *Vita erat lux hominum*. Cod. cité, f° 267. C'est le traité *De aequalitate*.

(6) *Quomodo ratio divina sit vita*. Opp., p. 428. Le cod. vat. lat. 1244, f° 83, porte le titre : « Responsio de intellectu evangelii Johannis quomodo ratio divina sit vita », et la date 1445.

(7) *De aequalitate*, Opp., p. 375.

saints, c'est le Nouveau Testament surtout qui retient son attention ; et dans le Nouveau Testament, les évangiles, ou plutôt l'« évangile éternel », comme il l'appelle, dont la lettre cache le verbe du Christ et l'esprit de vie (1) ; et les épitres du « divin Paul », sur lesquelles sans cesse il revient, se promettant toujours de les mieux comprendre et de les exposer plus parfaitement (2).

S'appuyant sur le même fondement que celle de Bernardin de Sienne, la prédication de Cusa est cependant moins exclusivement morale. Il distingue quatre sens de l'Écriture : le sens littéral, historique ou sensible ; le sens tropologique ou moral ; le sens allégorique ou de la grâce ; le sens anagogique ou de la gloire. Le premier enseigne ce qu'il faut savoir, le second, ce qu'il faut faire, le troisième, ce qu'il faut croire, le quatrième ce qu'il faut espérer (3). De ces quatre sens, le premier et le troisième le sollicitent autant ou même plus que le second. Il a à cœur d'instruire son peuple dans les vérités de la religion, et son principal effort tend à « pénétrer l'évangile », à « comprendre le mode des mystères dans la mesure où cela est humainement possible » (4). S'adressant à des Germains, facilement raisonneurs, qui ont derrière eux le mysticisme spéculatif du siècle précédent, il ne peut pas négliger la pensée philosophique du paganisme qui, de toutes parts, renaît et menace de devenir conquérante ; il la connaîtra donc mieux que quiconque, peut-être, à son époque ; et scolastique d'inspiration sinon de méthode, il s'en servira pour appuyer et fortifier l'édifice dogmatique de l'Église. Par un effort admirable, il utilisera, dans ses sermons comme dans ses traités, la raison au service de la foi ; ou plutôt, sans humilier la raison, il montrera, dans la croyance religieuse, son aboutissement naturel et son épanouissement vital. Ainsi, Bernardin, François, Joachim de Flore, et tous les mystiques italiens, inclinent la nature à chanter les louanges du créateur, et fondent dans l'amour divin les cœurs de leurs compatriotes, si prompts à l'effusion sensible.

Malgré cette constante préoccupation, Cusa n'a garde de négliger la masse du peuple : s'il a d'ordinaire, dans ses sermons, une partie destinée aux « doctes », il en a une autre pour les « simples », et une troisième, à

(1) Sermon : *Haec est voluntas*, Brixen, 21 février 1456. Opp., p. 576.

(2) Voir surtout les sermons de 1457, et en particulier, *Plenitudo legis est dilectio*, Brixen, 23 janvier (Opp., p. 636 seq.), qui est comme un résumé de toute la doctrine de l'apôtre. On y lit, *cod. vatic.* 1245, f° 215' : « Alio tempore dabit dominus iterum in maiori habundancia intellectum et sensus explanacionem qui in divinis Pauli nostri epistolis continetur ». Cusa donna du moins une « Elucidatio epistole ad Collocences », dans Cod. cité, f° 288-291.

(3) Sermon : *Sic nos*, Brixen, 12 décembre 1456. Opp., p. 617.

(4) *De eo quod scriptum est : vita erat lux hominum*, 1459. Opp., p. 365 : « Volentes cum fide intrare in Evangelium, et modum mysterii qualitercumque secundum humani ingenii vires concipere... »

laquelle aboutissent les deux précédentes, pour les « dévots » (1). Fervent restaurateur de la liturgie dans son diocese, il explique aux fidèles, dans son église cathédrale, le *Veni Sancte Spiritus* et l'hymne *Pange lingua* (2), comme il a fait, à Coblentz, le cantique populaire *Christ ist erstanden* (3). A maintes reprises, il les éclaire sur les pratiques superstitieuses, qu'il a combattues déjà en 1444 à Mayence (4), et surtout pendant sa grande légation : magie, incantations, divination, géomancie, nécromancie, pyromancie (5), astrologie, art de lier les esprits influentiels de Saturne et de Jupiter, etc., « toutes ces inventions humaines, dit-il, sont inspirées par le démon, qui s'est créé ainsi une sorte de religion à son profit » ; et il prêche, avec Saint-Paul, le retour à la « simplicité de la foi » (6). Il croit aux sorcières et aux pactes qu'elles font avec le diable ; mais il rassure le peuple : elles ne peuvent rien contre le Christ et ses membres. Comment en débarrasser le Tyrol ? Cusa n'était pas partisan de la violence, dont assez récemment encore, le pays avait vu des exemples (7). Le glaive et le feu ne font, pensait-il, qu'augmenter l'illusion ; et il ne faut user de la répression qu'avec une extrême prudence : saint Augustin ne fit-il pas cesser les persécutions contre les Donatistes ? Il craignait d'ailleurs de punir des innocents : deux vieilles racontaient leurs entrevues nocturnes avec une certaine Diane que, dans leur patois italien, elles appelaient « Richella » (8) ; il les examina en 1457 ; sa conclusion fut qu'elles étaient le jouet d'illusions provoquées par leur avarice, et que le diable leur avait suggéré en songe des choses qu'elles croyaient ensuite être réellement arrivées ; il se contenta de les tirer de leur erreur, de leur imposer une pénitence publique, et de chercher les moyens de corriger leurs semblables (9). Ayant remarqué que les sorciers sont plus nombreux là où l'on croit aux maléfices, il attribuait leur grand nombre dans son diocèse aux déviations du culte et de la foi

(1) Sermon : *Tertia die resurrexit*, Coblentz, Pâques 1448 ; cod. vatic. lat. 1245, f° 29v : « Secundum consuetudinem meam, facio primam partem pro doctis, quibus dicam de resurrectione tercii diei in sensu alto ; faciam secundam pro simplicibus, quibus historiam resurrectionis aperiam ; faciam terciam pro devotis, quos in itinere trium dierum ducam usque ad sacrificium ».

(2) Brixen, 5 et 16 juin 1457. Cod. vatic. lat. 1245, f°s 274v et 276v.

(3) Coblentz, 1444. Cod. vat. lat. 1244, f° 65v.

(4) Sermon : *Confide filia*, 22 nov. Opp., p. 463.

(5) Sermons : *Respice domine* et *Qui facit*, tous deux de 1455, le second à Brixen le 20 juillet. Opp., p. 546 et 548.

(6) Sermon : *Plenitudo legis*, Brixen, 23 janvier 1457. Opp., p. 637.

(7) Il y avait eu des procès de sorcellerie en Tyrol, en 1433, 1436, 1437. Cf. les documents publiés par Schœnach, *Zur Gesch. d. æltestens Hexenwesens in Tirol*, dans *Forschungen u. Mittheilungen zur Gesch. Tirols u. Voralbergs*, t. I. 1904, p. 62 et suiv.

(8) Cod. vatic. lat. 1245, f° 229 : « Vichcella ».

(9) Sermon : *Haec omnia tibi dabo*, Brixen, 6 mars 1457. Opp., p. 649-650.

chez les Tyroliens : « Ils sont particulièrement abondants, dit-il, dans ces régions où le Christ est adoré, non comme sauveur des âmes, mais seulement comme dispensateur et conservateur des biens temporels, ce qui est blasphème et idolâtrie... Vous savez bien pourquoi, généralement, dans ces montagnes, on vénère les saints et célèbre les fêtes... N'est-ce pas surtout pour avoir de belles moissons et du bétail...? » Aussi, enseigne-t-il à prier, et montre-t il à son peuple comment on peut, sous le nom de « pain », demander dans le *Pater*, un temps favorable pour les récoltes, une bonne santé, la paix et tous les biens que l'on désire (1).

Hormis le récit de l'affaire des sorcières, on ne trouve dans les sermons de Nicolas de Cues que bien peu de traits qui peignent au vif la population tyrolienne. Ses conseils aux jeunes filles (2), ses avis sur l'éducation des jeunes gens (3), ses portraits du vrai et du faux religieux (4), n'offrent rien que d'assez général, et sont bien loin d'atteindre aux précisions et au piquant que l'on trouve chez un Bernardin de Sienne! Au reste, fort peu d'anecdotes et de souvenirs personnels : une allusion au voyage à Constantinople (5), deux ou trois à la légation de 1451 (6), un écho des oppositions qu'il rencontre dans son diocèse (7), c'est tout ce qu'on peut relever dans le texte imprimé des sermons ; et les manuscrits ne sont guère plus riches.

L'intérêt des sermons pour les auditeurs était ailleurs, dans la méthode

(1) Sermon : *Respice domine*, cf. supra.

(2) *Remittuntur ei*. Cod. vatic. lat. 1244, f° 41v : « Caveant virgines ab ocio, ab indiscreta sumpcione cibi et potus, a colloquiis et discursu, a vetulis que sepe in hoc priores sunt dyabolo... »

(3) *Ne timeas Zacharia*, 1445 Opp., p. 405 : « Pueri pubescentes, propter inclinationem ad libidinem, sunt exercendi laboribus debitis... aliquo exercitio semper vexandi sunt et domandi laboribus honestis ». *Ut manifestetur*, Mayence, 24 juin 1446 (Opp. p. 451), ajoute à la fatigue corporelle, l'isolement et le travail, conseille une vie réglée par périodes de sept ans, recommande l'ordre dans le travail, invite à faire le dimanche une revue de la semaine et à suppléer aux omissions.

(4) Sermon : *Quaecumque scripta sunt*, Neustift, 11 déc. 1454. Opp., p. 496-497.

(5) Sermon : *Iterum venturus est*, Brixen, 7 décembre 1455. Opp., p. 559. « Les rameurs dormaient, un vent violent vint troubler la mer, le capitaine souffla dans sa trompette, et tous, soudain réveillés, se précipitèrent chacun à son poste ».

(6) Sermons : *Dies diei eructat*, Brixen, 12 mars 1454. Opp., p. 478. Comment il a réussi à empêcher la simonie en confession. *Qui facit*, ibid., 20 juil. 1455. Opp., p. 548. Comment des religieuses de Cologne ont imité les réformées, pour acquérir la faveur du peuple et s'enrichir. *Obsecro vos*, ib. 8 mai 1457, cite une coutume de Flandre, d'après laquelle les pécheurs sont expulsés de leur cité, jusqu'à ce qu'ils aient accompli leur pénitence et leur pèlerinage. Il est probable que Cusa a connu cette coutume sur place, pendant sa légation.

(7) *Respice domine*, cf. supra. Cusa enseigne l'obéissance « irrationnelle » à l'évêque, et signale la gravité de la faute de ceux qui se font les détracteurs de ses actes épiscopaux.

même qui les caractérise, à savoir l'emploi quasi constant de comparaisons et de symboles. Ici, Cusa fait preuve d'une ingéniosité remarquable, utilisant tantôt ses lectures, tantôt ses observations. Il pousse parfois la comparaison jusqu'à la subtilité, voire jusqu'au manque de goût ; peu lui importe que les faits qu'il prend comme exemples soient vrais, il ne se donne pas la peine de les vérifier : tout lui est bon, pourvu que l'imagination du peuple trouve à se fixer et que la leçon dogmatique ou morale reste gravée dans les esprits. La terre, infestée par l'orgueil, a acquis « la forme de l'erreur », elle est devenue rigide et inflexible, comme une cire froide et durcie, ne recevant plus le sceau de l'éternité : c'est la chute originelle. Il fallait qu'elle redevint totalement informe pour être apte à obéir au potier, et elle ne pouvait se ramollir que sous l'action d'un feu spirituel qui n'est pas de ce monde ; la cire dure a été fondue par la chaleur céleste de la charité : c'est la Rédemption (1). La fille adoptive d'un roi a été enlevée et déportée dans une île lointaine, le fils du roi se met à sa recherche, et après maintes tribulations, la retrouve et l'épouse : c'est l'image des rapports du Christ et de l'Église (2). L'âme vide de tous désirs terrestres est remplie par la rosée de la grâce, elle peut désormais être attirée par le soleil de justice, comme l'écaille d'œuf vidée, remplie de rosée et fermée à la cire, s'élève sous l'action du soleil (3). Trois obstacles empêchent le fer de se tourner vers l'aimant : la rouille, l'odeur d'ail et l'esprit de diamant ; de même, trois vices détournent l'âme du Dieu qui l'attire : la rouille de l'avarice, la fétidité de la luxure, la puissance de l'orgueil (4). L'avare, attaché aux biens de ce monde, est semblable à l'oiseau pris à la glu (5). La vie est une monnaie (6) ; l'homme est une monnaie d'or, la femme une monnaie d'argent, et de là découlent pour eux les leçons les plus inattendues (7). Dans le vol des abeilles et des grues (8), la culture de la vigne, les procédés de la distillation (9), Cusa recueille de curieux enseignements ; ne va-t-il jusqu'à comparer, avec force détails techniques, l'Esprit de Dieu à l'esprit de vin (10) ! Ces quelques exemples, entre mille, donnent une idée suffisante du genre.

(1) *Hoc sentite in vobis*, Brixen, 10 avril 1457. Opp., p. 660.

(2) *In Parasceve*, Coblentz, 15 avril 1446. Opp., p. 414.

(3) *Hoc sentite*, cf. supra.

(4) *Paracletus autem*, Brixen, 9 juin 1454. Opp., p. 492.

(5) *Complevit Deus*, 8 sept. 1439. Cod. vatic. lat. 1244, f° 22r : « se infiscat luto mundi, quod sursum volare nequit, sicut avicula visco capta ».

(6) *Voca Gentes*, 1446. Opp., p. 416.

(7) *Ostende mihi*, Brixen, 31 oct. 1456. Opp., p. 607-610.

(8) *Manducaverunt*, Minden, 1er août 1451. Opp., p. 471.

(9) *Qui facit voluntatem*, Deventer, 22 août 1451. Opp., p. 381.

(10) *Suadeo tibi*, Neustift, 28 août 1456. Opp., p. 590-591.

Indépendamment des comparaisons, qui visent à instruire plutôt qu'à plaire, Nicolas ne néglige rien pour intéresser ses auditeurs : il pique leur curiosité ou la tient en éveil, en ordonnant ses sermons en séries (1), en les enchaînant d'une année à l'autre (2), en promettant de traiter à date fixée tel sujet déterminé (3). Sans doute, il ne fait pas grand fonds sur les artifices littéraires, mais il n'en cherche pas moins, dans le style autant que dans la pensée, la vérité et le mouvement. Parfois, la prière jaillit naturellement de son cœur et s'épanche en de touchantes invocations (4) ; parfois aussi un dialogue s'établit, émouvant, pathétique, comme celui-ci, où l'âme fidèle presse de questions la Madeleine pénitente, sur les degrés de son ascension dans l'amour mystique : « O Madeleine, pourquoi as-tu tant tardé de pleurer ? — L'orgueil me retenait : le sommet des montagnes est aride, les vallées seules recueillent l'humidité... — O Marie, dis-moi les signes du troisième degré de la charité. — Je mourais chaque jour pour mon Jésus, dans mon cœur... je désirais mourir pour mon aimé et être unie à lui... Au premier degré de l'échelle, lorsque j'embrassais ses pieds, j'aimais ; je brûlais au second, en baisant ses mains ; au troisième, je languissais... Et la langueur faisait croître l'amour. Et plus il croissait, plus était claire la vision de mon époux, plus doux était son baiser ; et plus, par son amour, il voulait consoler mon âme, plus il la blessait d'amour... — O femme, dis, lorsque sept fois le jour tes désirs enflammés t'élevaient vers ton aimé, quelles étaient donc ces affections si ardentes ? — Lorsque je me fus tournée toute vers mon aimé, je dis à mon amour de m'élever à quelque degré du grand amour. L'amour répondit : « Songe à l'amour de ton aimé, et que sa nature est incomparable..., songe à l'union de l'amour infini avec le fini ». Je dis à l'amour « élève moi plus haut » ; et l'amour me dit : « Regarde tout ce qui est sous le ciel, et compare-le à ton aimé » ; et regardant ces choses, je méprisai leur caducité, et dans tous les êtres créés je n'aimai que lui seul. Je priai l'amour, alors, de m'élever à un troisième degré ;

(1) En trois fois, il explique à Brixen l'évangile de l'Epiphanie, les 6 janv. 1455, 1456 et 1457. *Ubi est qui natus est* (Opp., p. 502 et 569), et *Obtulerunt ei in munera* (Opp., p. 632.) Lui-même nous indique, au début du dernier sermon, les points précis du texte où il arrête, pour chaque année, son commentaire. Cod. vat. lat. 1245, f° 207.

(2) *Sic nos existimet*, Brixen 12 déc. 1456 : « Anno preterito de evangelio aliqua diximus ; nunc de epistola aliqua dicere proponinus ». Cod. vat. lat. 1245, f° 196. *Adorna thalamum*, Brixen, 2 février 1457 : « Audistis preteritis annis de hac festivitate que Deus dedit, nunc repetere omnia non arbitror necessarium ». Cod. cité, f° 216.

(3) *Promisi hodie*, (sans date), cod. vat. lat. 1245, f° 49' : « Promisi hodie aliquid dicere de communione ». *Volo mundare*, Brixen, 23 janv. 1457 ; cod. cité, f° 213' : « Reliquam partem de centurione differre poterimus usque ad quadragesimam... ».

(4) Vg. La prière à Jésus, dans le sermon *Volo mundare*, Brixen, 23 janv. 1457. Opp., p. 634-635.

et il me dit : « Pense à l'éternité de ton aimé, et que tu le posséderas éternellement, avec d'autant plus de bonheur que tu l'auras aimé plus ardemment »... Une troisième fois, je priai l'amour de m'élever davantage : « Sens-tu en toi ton aimé ? », me dit-il ; et je répondis : « je le sens, mais bien peu ». Il me dit : « Multiplie les actes d'amour et d'intelligence » ; et je le fis ; mais je ne fus pas encore rassasiée d'amour, car plus je m'élevais, plus mon amour devenait insatiable... Je le priai de m'élever encore vers mon aimé. Une septième fois il m'emporta sur les hauteurs ; et comme je commençais à goûter la douceur de mon aimé, mon désir s'enflamma d'une ardeur extrême..., et mon aimé me blessa le cœur du feu de son amour ; et je languissais, parce que je ne le possédais pas tout entier, selon mon désir. Et tous les sens de mon corps furent liés, parce que mon âme vaquait à son aimé, lui demandant de guérir la blessure à laquelle elle était liée indissolublement. Elle revint à sa fonction et rendit le mouvement à mes membres ; mais elle ne s'éloigna pas de son aimé et ne voulut admettre aucune consolation, parce que tout lui était mort et que, pour elle, seul l'aimé qui l'avait blessée, vivait. Languissante, je parcourus chaque jour les villages et les places publiques pour mourir d'amour, et je ne pus mourir. Plus je cherchais à mourir d'amour, plus l'amour vivait en moi. Je priai mon amour de me conduire à la mort plutôt que de m'accabler de tant de blessures et de langueurs. Plus de trente ans je vécus ainsi ; puis un jour, je compris qu'il voulait m'exaucer. Il me conduisit en esprit à travers le monde, pour me faire voir combien mon aimé y est peu connu et honoré..., et cela ne me fit pas mourir. Il me conduisit en enfer, pour me montrer combien d'âmes créées à l'image de Dieu sont là, mortes éternellement... ; je fus envahie d'une douleur extrême, et cependant, je ne mourus pas. Et mon aimé me dit : « Veux-tu mourir complètement dans l'amour ? » Je répondis : « Pour vivre avec toi seul, c'est tout mon désir ! » Et il dit à l'amour : « Conduis mon aimée à Jérusalem ». Il me conduisit à Jérusalem..., et lorsque je vis mon aimé sur la croix, une douleur mortelle m'envahit... : il me conduisit au sépulcre, et j'y entrai, et la mort de mon aimé me frappa d'un trait de son amour, et je mourus avec lui... ; et l'amour m'ensevelit avec mon bien aimé... » (1).

Des pages comme celles-ci, où l'on sent passer le frémissement mystique des origines franciscaines, sont l'exception dans l'œuvre du froid Cusan. Sa parole était enflammée, peut-être, et son geste entraînant ; le texte de ses sermons manque trop souvent de vie et de mouvement. Il s'y adresse à des imaginations ou à des intelligences plutôt qu'à des cœurs ; et trouve tout naturel, au milieu d'un touchant dialogue sur la Passion, de mettre sur les lèvres de la Vierge, des considérations

(1) *Remittuntur ei*, 22 juillet (1445 ?) Opp., p. 399-402.

étymologiques ou de savantes dissertations sur les « espèces » et les «phantasmes » (1). De ses sermons surtout, on peut dire que, s'ils sont d'un penseur, ils ne sont pas d'un écrivain. Ils n'en restent pas moins un trésor d'idées élevées et de sentiments tour à tour chauds et délicats, qui, semés à travers l'Allemagne, l'Autriche et l'Italie, firent jaillir, sans nul doute, dans bien des âmes, la lumière et le zèle ; qui, en tous cas, révèlent encore aujourd'hui, l'âme de leur auteur. A ce titre, nous aurons plus d'une fois à nous y reporter ; et pour cette raison, il importait de les présenter ici dans leur ensemble, en mettant en relief leur physionomie générale.

On pourrait caractériser d'un mot la prédication de Nicolas de Cues, en disant qu'elle fut, avant tout, sincère et positive. Le « docteur très chrétien », comme on l'a appelé, a moins cherché à détruire qu'à édifier. Il a prêché ce qu'il a aimé ; et il a aimé par-dessus tout Dieu, tel qu'il s'est révélé à nous dans son Christ. A mesure que s'élaborait l'édifice intérieur de ses idées religieuses et de ses pieuses affections, il a voulu le présenter aux fidèles, sous une forme accessible, afin qu'eux aussi vécussent de sa vie spirituelle ; et c'est de son effort pour atteindre ce résultat que sont sortis les sermons, si riches de doctrine, dont les diocésains de Brixen, surtout, furent les bénéficiaires.

Malheureusement, le philosophe, le théologien, l'apôtre que fut avec délices le cardinal de Cusa, n'avaient pas tué en lui le juriste. Déjà, dans sa prévôté de Munster-Meinfeld, il avait compulsé avec un soin minutieux les anciens titres de la collégiale à laquelle il était attaché, en vue de lui faire recouvrer les biens qu'elle avait perdus au cours des années (2). Nicolas V, dans les bulles par lesquelles il lui avait confié sa grande légation, lui avait recommandé de veiller « à l'accroissement des biens de l'Église ». L'évêché de Brixen enfin, lui avait été présenté comme un poste de combat où il aurait à lutter, moins pour convertir l'âme de son peuple que pour sauver l'indépendance du siège et l'intégrité de son patrimoine. Ainsi se trouvait encouragée en lui la tendance naturelle de l'homme de lois, qui poursuit son droit jusqu'au bout, quelque inconvénient qui en puisse résulter. Il s'y laissa aller, par devoir autant que par goût, sans se rendre assez compte qu'il n'enrichirait son église, même par des voies légitimes, qu'en s'aliénant des cœurs ; et il en résulta les pires dommages pour son action proprement épiscopale.

Lui, qui avait si nettement, dans le *De concordantia catholica*, tracé les limites qui séparent les deux pouvoirs: spirituel et temporel, et pré-

(1) *In Parasceve*, Brixen, 15 avril 1457. Opp., p. 667.

(2) La collection d'actes et de comptes des années 1329-1348, conservée au *Staatsarchiv* de Coblentz, ms. A, VII, 1, n° 99, a été annotée par Nicolas, qui y a fait plusieurs additions. On y trouve aussi, au f° 24', la main de Simon de Weien son neveu, qui fut prévôt après lui.

conisé la bonne harmonie entre eux, il passa dix ans de sa vie à lutter pour les confondre, dans la petite principauté ecclésiastique de Brixen. Etrange paradoxe, dont il y aurait injustice d'ailleurs à le rendre seul responsable. Devant les exigences des réalités concrètes, les plus belles théories, souvent, doivent s'effacer. Nicolas de Cues, évêque de Brixen, ne pouvait laisser se développer les ambitions du comte de Tyrol qu'au prix d'abandons, qui eussent été des trahisons. C'est pour mieux sauvegarder son indépendance spirituelle, qu'il travailla à étendre son domaine territorial et que, non content de renier les idées politiques qui régnaient en son temps et d'opposer la force de l'inertie au courant qui emportait les institutions sociales vers le monde moderne, lui qui si volontiers, en d'autres domaines, souriait à l'avenir, il se tourna ici résolument vers le passé.

CHAPITRE X

L'évêque de Brixen

II. L'administration temporelle

Nicolas de Cues était à Rome, où il avait reçu le chapeau rouge depuis plus d'un mois (1), lorsque mourut, le 28 février 1450, l'évêque de Brixen, Jean Rœttel de Hallein. A peine Nicolas V eût-il appris la nouvelle, qu'il conféra le siège vacant au nouveau cardinal. auquel il donna, de ses propres mains, le 23 mars, la consécration épiscopale (2). De leur côté, trois délégués du chapitre, Gebhard de Bulach, Jacques Lotter et Frédéric de Mülinen, avaient élu, le 14, pour remplacer Rœttel, le chanoine Léonard Wiesmayer, curé de Tirol, conseiller secret et chancelier du duc Sigismond d'Autriche ; et Léonard, sans attendre la confirmation de Rome, avait pris possession de l'évêché.

On a cru longtemps pouvoir expliquer l'acte du pape par la nullité de l'élection capitulaire (3) ; et il paraît bien, en effet, que celle-ci ne fut pas tout à fait libre (4) ; mais Nicolas V ne fait pas difficulté de reconnaître que, dès le vivant de Rœttel, il avait décidé de nommer lui-

(1) Il était arrivé à Rome le 11 janvier et avait reçu le chapeau le jour même. La bouche lui avait été ouverte le 19. Cf. Eubel, II, 31.

(2) Bulle du 23 mars 1450, publiée par Martini dans *Theolog. Quartalschr.*, 1830, p. 173.

(3) Aeneas Sylvius, *De moribus germanorum*, « electio vi quadam et arte non probabili celebrata ». Cité par Jæger, I, 7.

(4) « On n'a pas osé écrire que Léonard a été élu canoniquement, dit Nicolas V, dans une bulle adressée le 31 octobre 1450, aux diocèses de Trente, de Coire et de Brixen; en effet, son élection est nulle : les formes n'y ont pas été observées, et elle a été faite sous l'empire de la peur, par des chanoines enfermés dans une maison du duc, entourée de gens armés ». Cet important document a échappé à Jæger. Nous n'en avons pas trouvé trace, du reste, aux archives d'Innsbrück ; mais il est conservé au *Reg. vatic.* 412, f° 362.

même son successeur (1). C'est donc plus haut qu'il faut remonter pour comprendre la situation exacte dans laquelle se trouvait Nicolas de Cues lors de son élévation à l'épiscopat.

Le chroniqueur Chastellain appelle quelque part le roi de France, Louis XI, « la grande araignée tissant sa toile au centre du monde chrétien » ; on peut se représenter le comte de Tyrol comme l'une de ces multiples petites araignées qui, pendant la première moitié du XV[e] siècle, tissèrent leur toile au centre de l'Empire. Au moment même où l'auteur du *De Concordantia catholica* gémissait sur l'état d'anarchie auquel il voyait celui-ci en proie, et appelait de ses vœux l'affermissement du pouvoir central, le duc Frédéric IV, père de Sigismond, non content d'établir son pouvoir sur le reste de la noblesse tyrolienne, cherchait à s'affranchir de la tutelle impériale et à élargir ses frontières au détriment de principautés ecclésiastiques qui relevaient directement de l'Empereur, au temporel : les évêchés de Trente, de Coire et de Brixen. Dès ce moment, Frédéric avait contraint les évêques de Trente et de Brixen à s'allier à lui et à reconnaître sa souveraineté temporelle. Il voulut plus tard les forcer à faire cause commune avec lui contre le roi des Romains. L'évêque de Brixen, Jean de Stubay, céda devant ses menaces ; celui de Trente, qui fit mine de résister, vit son diocèse occupé militairement. Quand Sigismond succéda à son père, en 1446, il trouva donc le premier, lié au duché par des conventions, et le second privé, à son profit, de l'exercice du pouvoir temporel. Il conçut aussitôt l'ambitieux projet de réaliser la sécularisation complète des deux évêchés (2).

Deux compétiteurs se disputaient le siège de Trente : l'un, Théobald de Wolkenstein, élu par le chapitre ; l'autre, Benoit, abbé du monastère de San Lorenzo, nommé par Eugène IV. A titre de « seigneur, avocat, gouverneur et défenseur héréditaire de l'église de Trente », il les fit renoncer tous deux entre ses mains, à leurs prétentions, et leur substitua un homme de son choix : le curé de Mistelbach, Georges Hacke, que l'assemblée de Bâle se hâta de reconnaître (3). Il lui fut facile, on le comprend, d'obtenir du nouvel évêque, l'administration de la ville de Trente, le château de Tenno, près de Riva, et toutes les promesses

(1) Il le dit expressément dans la bulle de nomination de Nicolas de Cues, *l. c.* : « Dès le vivant de Röttel, nous avions décidé de placer après lui, sur le siège de Brixen, une personne capable de l'occuper utilement, pour que cette église ne soit pas exposée aux inconvénients d'une longue vacance » ; et dans la bulle du 31 octobre, citée dans la note précédente : « On dit que nous n'avons pas attendu le délai de présentation. Nous avons agi pour de justes raisons..., sachant par le passé et le présent que la violence du duc rendrait impossible une élection libre ».

(2) Sur tout ceci, cf. Jæger, I, 14-20.

(3) 17 Octobre 1446. Mistelbach était situé dans le diocèse de Passau.

qu'il désira. A Brixen, les choses se passèrent plus simplement encore : Jean Rœttel, élu par le chapitre, après la mort de Georges de Stubay, et reconnu par l'antipape Félix V, signa de plein gré toutes les conventions que son prédécesseur avait dû accepter de force, prit ouvertement parti pour le duc contre le roi des Romains, mit tous ses châteaux en état de défense, équipa des troupes au service de Sigismond, et accepta avec empressement les fonctions de chancelier à la cour d'Innsbrück, sacrifiant ainsi les intérêts de son évêché à ceux de son seigneur.

Est-il étonnant, dès lors, que le pape se soit défié à priori de l'intervention de Sigismond dans l'élection du successeur de Rœttel, et qu'il ait voulu s'opposer à ce que la sécularisation de l'évêché de Brixen se consommât comme celle de Trente, en y nommant un homme qui fût capable de résister aux sollicitations ou aux menaces du prince, et, comme il l'écrivit au chapitre, de « défendre les droits de son église » ? (1).

Mais cela, le pouvait-il ? Sigismond, dans la protestation qu'il lui envoya et dans l'appel qu'il adressa aux princes Électeurs, mit en avant la violation des concordats de la nation allemande (2). C'était oublier que le concordat de Vienne, du 12 février 1448, s'inspirant du reste sur ce point de celui de Constance, reconnaissait au pape le droit de nommer lui-même aux sièges épiscopaux, « quand les élections n'ont pas été canoniques », ou même quand, « pour une cause raisonnable, et après avoir pris conseil des cardinaux, il fait choix d'un personnage éminent qu'il prévoit devoir rendre de plus grands services » (3). De cela, Sigismond ne voulait pas se souvenir ; mais dès le 23 mars, dans la bulle par laquelle il notifiait au chapitre la nomination de Cusa, Nicolas V le rappela, en ayant soin d'ailleurs d'ajouter qu'il n'entendait pas, pour l'avenir, se réserver le siège de Brixen, et reconnaissait expressément aux chanoines le droit de choisir le successeur du nouvel évêque, quand il y aurait lieu de le remplacer.

Sigismond n'en persista pas moins dans son opposition, et le chapitre fit cause commune avec lui, bien que l'archevêque de Trèves, sollicité d'intervenir en faveur de l'élu, eût répondu par des conseils de soumission (4). Le pape décida de jeter l'interdit sur les terres du duc, jus-

(1) Bulle du 23 mars. *Arch. Brixen*, à Innsbrück, Lade 3, n° 7, A. Le pape notifia aussi la nomination de Cusa à Sigismond et à l'archevêque de Salzbourg. *Reg. vatic.* 411, f°s 165 et suiv.

(2) Jæger, I, 27. L'appel aux princes est au *Schatzarchiv* d'Innsbrück, Lib. VI, f° 885.

(3) « Si vero canonicae fuerint (electiones), Papa eas confirmet, nisi ex causa rationabili et evidenti, et de fratrum consilio, de digniori et utiliori persona duxerit providendum ». Münsch, *Vollstændige Sammlung aller ælteren u. neuern Concordate*, t. I, Leipzig, 1830, p. 88-93. Cf. le concordat de Constance, *ibid.*, p. 24.

(4) Lettre du chapitre, 28 juin 1450, publiée dans Rossmann, *Die Zeitalter der Reform.*, p. 393. Dans sa réponse, l'archevêque écrit : « Le pape a usé de son

qu'à ce que Cusa ait pu entrer en possession paisible de son siège ; mais, la mesure ayant été différée par deux fois à la demande de l'évêque, il profita de ce délai pour charger Jean Carvajal d'expliquer au duc et au chapitre le sens de son intervention. Pendant ce temps, Sigismond, au lieu d'envoyer ses orateurs à Rome comme il l'avait promis, convoquait à Sterzing des délégués de la noblesse et des villes tyroliennes, avec son capitaine Perceval d'Annenberg, pour préparer la résistance (1).

Le 31 octobre, Nicolas V dénonça aux habitants des diocèses de Trente, de Coire et de Brixen, les agissements du duc qui, tout en protestant de son obéissance, se conduisait en révolté, et leur déclara que, la provision de l'église de Brixen étant de son ressort « tant en vertu du concordat avec l'Allemagne que du droit commun », il ratifiait la nomination de Nicolas de Cues et les invitait à user de tous les moyens pour reduire les rebelles à l'obéissance (2). Le cardinal n'en traversa pas moins son diocèse, dans les premiers jours de janvier 1451, en partant pour sa grande légation : sa présence, signalée à Neustift, à Wilten, à Stams (3), laisse même croire que, dès ce moment, il tenta de prendre contact avec le chapitre, à Brixen, et avec le duc, à Innsbrück ; mais à peine fut-il arrivé sur le territoire de Salzbourg, que le chapitre, se posant en défenseur des décrets de Constance et de Bâle, déclara nulle sa nomination, et en appela au pape mieux informé ou au futur concile général (4).

Le conflit était ouvert sur une équivoque. Après avoir vaincu la neutralité allemande, Nicolas se trouvait en présence d'une survivance des idées conciliaires, derrière lesquelles se retranchaient des ambitions à peine dissimulées ; il voyait pratiquement remise en question la valeur même du concordat de Vienne. Une idée devait s'offrir naturellement à son esprit : celle d'un recours à celui sous les auspices duquel l'Empire s'était réconcilié avec le saint-siège. Il s'y arrêta d'autant plus volontiers qu'Eugène IV d'abord, en 1447, puis Nicolas V, « pour éviter les scandales »

droit, car la personne qu'il a choisie est *omni exceptione major*. Le choix d'un cardinal qu'il a sacré de ses propres mains est, pour l'église de Brixen, un grand honneur : elle aurait mauvaise grâce à ne pas se soumettre promptement ». *Op. cit.*, p. 394. L'attitude de Jacques de Sierck en cette affaire n'était peut-être pas tout à fait désintéressée, puisque Nicolas de Cues avait promis de se démettre de l'archidiaconat de Brabant quand il serait entré en possession de l'évêché de Brixen. *Op. cit.*, p. 396.

(1) La convocation lancée par Sigismond est du 3 septembre. Jæger, I, 28. C'est le 18 que devait expirer le dernier délai qui lui était laissé pour envoyer ses orateurs.

(2) Bulle du 31 octobre, *Reg. vatic.* 412, f[os] 362-364[v]. Le pape raconte en détail ce qui s'est passé depuis la nomination de Nicolas au siège de Brixen, et ordonne à ses lecteurs de répandre partout des copies de la lettre qu'il leur adresse.

(3) *Theolog. Quartalschr.*, 1830, p. 803. *Histor. Jahrb.*, VIII, p. 632.

(4) 27 janvier 1451, *Arch. Brixen*, à Innsbrück, L. 3, n° 7. Urk. 51.

qui s'étaient produits lors des récentes vacances des églises de Brixen, de Trente, de Gurk, de Coire et de quelques autres, avaient accordé au roi des Romains le droit de leur « nommer et présenter un candidat » à ces sièges (1). Frédéric III, qu'il rencontra à Wiener-Neustadt, ne fit pas difficulté de le reconnaître comme évêque de Brixen et de lui confirmer tous les droits ou privilèges afférents à ce titre (2).

Assuré de l'appui royal, Nicolas était en meilleure posture pour paraître à l'assemblée de conciliation que, sur le désir du pape, son métropolitain avait convoquée à Salzbourg. Là se rencontrèrent, le 15 mars, devant l'archevêque Frédéric de Emmerberg, assisté de son suffragant, Sylvestre de Chiemsee : Nicolas de Cues; l'élu, Léonard Wiesmayer; le prévôt du chapitre, Jacques Lotter; les chanoines Christian de Freiberg, Michel de Natz et Georges Golser ; ainsi que deux représentants du duc : les canonistes Léonard de Velseck et Léonard Nœtlich. Des conventions furent arrêtées, aux termes desquelles Wiesmayer renonçait librement à ses prétentions, moyennant juste compensation (3), et le chapitre faisait acte d'obédience à Nicolas; tandis que celui-ci s'engageait à faire assurer aux chanoines le droit d'élire son successeur, à l'exclusion de toute réserve. Il était prévu que, si quelque difficulté surgissait, elle devrait être soumise à l'arbitrage de l'archevêque et des évêques de Chiemsee et de Seckau (4). Mais la question plus délicate des rapports de Nicolas avec Sigismond fut réglée en termes si vagues que, s'ils apaisaient pour le moment tout conflit, ils n'en durent pas moins paraître à leurs signataires, gros d'interprétations divergentes et de dangereuses querelles. L'évêque promettait en effet de se comporter envers le duc « comme l'avaient fait et devaient le faire ses prédécesseurs sur le siège de Brixen », et s'engageait à ne confier la garde de ses forts ou de ses châteaux qu'à « des hommes sûrs, qu'il saurait devoir éviter tout dommage au duc, à ses terres ou à ses gens ». Par contre, il exprimait

(1) Privilège accordé par Eugène IV, le 4 février 1446. Chmel, *Materialen*, t. I, 2e partie, p. 195. Bulle de Nicolas V, 18 août 1446. *Reg. vatic.* 406, fo 143.

(2) 1er mars 1451. Original, Arch. de Brixen, à Innsbrück, L. 31, no 8 A, Urk. 1310. Sinnacher, VI, 355.

(3) Pour fixer cette compensation, Nicolas et Léonard se rencontreraient personnellement ou par délégués, à Brixen, le 2 mai, en présence de l'archevêque et de l'évêque de Seckau. S'ils ne réussissaient pas à s'entendre, ils s'en remettraient à l'arbitrage de ces deux personnages. Acte origin., Arch. de Brixen, à Innsbrück, L. 3, no 7, Urk. 52.

(4) L'héritage de Jean Rœttel reviendrait à Cusa, mais celui-ci s'engageait à dépenser l'argent pour le diocèse et à conserver les joyaux à l'évêché, comme inaliénables. Quant aux comptes des recettes et dépenses postérieures à la mort de Jean, le chapitre les soumettrait à Nicolas, et en cas de contestation, les deux parties s'en remettraient à décision du métropolitain. Acte original, Arch. de Brixen, à Innsbrück, L. 3, no 7, Urk. 53. Copies, ibid., L. 3, no 8 : *Handlung*, fos 3-6 ; *Acta Concordiae*, fos 3 et suiv. ; *Regestum Cusanum*, fos 1 et suiv.

la confiance que Sigismond aurait, pour sa personne et pour son évêché, l'amitié et la bienveillance dont lui et ses ancêtres avaient fait preuve jusque-là (1).

Une année passa (2), au cours de laquelle ne régnèrent que de bons rapports entre le duc et l'évêque absent (3) ; mais au moment où Nicolas revint prendre possession de son siège, déjà était posée la question du pacage de Grünwald, et Sigismond avait pris parti pour les moniales nobles de Sonnenburg contre les paysans d'Enneberg, lesquels imploraient la protection de leur évêque. Le duc, d'autre part, affecta dès l'abord de méconnaître le haut caractère du cardinal, qui était toujours légat du saint-siège, et de le considérer comme son chapelain. Pareille attitude devait paraître, à Nicolas, d'autant plus «indigne» (4), qu'il avait présentes à la mémoire tant de brillantes réceptions dont il avait été l'objet si récemment, en Allemagne ou dans les Pays-Bas, et les marques de respect que lui avait values son titre de légat. Feignant de son côté d'oublier qu'il avait promis au duc de se comporter « comme l'avaient fait » ses prédécesseurs, résolu plutôt à se comporter à son égard « comme ils auraient dû le faire », non seulement il resta sourd à toutes ses invitations, mais il se mit à s'occuper activement des intérêts matériels de l'évêché, qu'avait gravement compromis la négligence de Georges de Stubay et de Jean Rœttel. Double sujet d'irritation pour Sigismond.

Le conflit demeura d'abord latent. Nicolas profita d'un voyage à Vienne pour faire confirmer par l'Empereur un privilège de Frédéric II, accordant aux évêques de Brixen la propriété de toutes les mines de sel, d'argent ou d'autres métaux qui pourraient se trouver sur leur territoire (5) ; il fit connaître à la famille de Freundsberg son intention de

(1) Acte original, Arch. de Brixen à Innsbrück, L. 3, n° 7, Urk. 54. Copie dans *Handlung*, f°s 1-2. Publié par Chmel, *Materialen*, I, 346.

(2) Uebinger, *C. in D.*, p. 640, rapporte que Nicolas se rendit de Salzbourg à Innsbrück et fut reçu de si scandaleuse façon par le duc, qu'il ne prit pas alors possession de son siège. L'allusion sur laquelle il s'appuie, empruntée à une lettre de 1458, analysée dans Jæger, I, p. 274, peut fort bien se rapporter à un autre moment. Jæger, t. I, p. 38, ne croit pas à ce voyage, dont il ne reste aucune trace ailleurs. Il n'en perd pas moins de vue Nicolas, du 15 mars au 19 avril. Nous savons, par maint document, que le légat passa ce mois en Bavière, et ce qu'il y fit. Cf. Appendice III.

(3) Sur la demande de Nicolas, Sigismond invite ses subordonnés à payer les novales qu'ils doivent à l'évêché (21 sept. 1451). Par contre, Nicolas charge son vicaire général, Michel de Natz, et Léonard Wiesmayer, de pousser Michel de Wolkenstein à renoncer à ses droits sur la cure de Zams, pour que celle-ci puisse être donnée au candidat du duc, Michel Aichhorner (Lettre de Cologne, 3 janvier 1452. Sinnacher, VI, 363). Cf. Jæger, I, 39-40.

(4) Lettre citée plus haut, note 2

(5) 7 décembre 1452. Chmel, *Regesta Frid.* III, t. II, p. 302. Copie de l'acte de Frédéric II adressé à l'évêque Berthold est conservée aux Arch. de Brixen à Innsbrück, L. 52, n° 11, H.

racheter à la fois le présidial de Steinach et la seigneurie de Matrei, que ses prédécesseurs avaient dû engager à la fin du XIVe siècle (1) ; enfin, lors de son séjour à Rome, au mois de mai 1453, il se fit donner, par Nicolas V, une bulle où se trouvait tracée la règle de conduite qu'il entendait suivre. « Les évêques de Brixen, y est-il dit, consacreront désormais les revenus de la mense épiscopale, durant l'année qui suivra leur élévation, à l'extinction des dettes et charges de leur église, et au rachat de ses châteaux ou de ses biens engagés. Ils ne pourront être ni chanceliers ni aumôniers de princes séculiers, mais seront tenus à la résidence » (2).

La gravité des dispositions intimes que révélaient ces faits échappa-t-elle à Sigismond ? Ce n'est guère probable, mais le duc jugea prudent de rester dans l'expectative ; d'autant que, par ailleurs, Nicolas lui faisait octroyer, ainsi qu'au chapitre, des concessions et des garanties auxquelles il ne pouvait rester insensible. Selon la convention de Salzbourg, une bulle reconnaissait aux chanoines le droit d'élire le futur évêque de Brixen (3), lequel ne pourrait administrer son église qu'après avoir prêté serment devant le chapitre (4). A Sigismond, le pape disait avec quelle joie il avait appris l'alliance conclue entre lui et le cardinal et que, sur la demande de ce dernier, il renonçait aux réserves dans les diocèses de Trente, de Brixen et de Coire, étant tout disposé, en cas de vacance, à attendre le vote canonique des chapitres et à le confirmer selon les désirs du duc. Bien plus, il lui laissait entrevoir que, par les soins de Cusa, un conflit pendant entre lui et l'évêque de Constance, au sujet du siège épiscopal de Coire, serait résolu à son entière satisfaction (5).

L'année 1453 demeura pour l'évêque de Brixen l'une des plus heureuses et des plus fécondes de sa vie : après la prodigieuse activité de sa grande légation, le travail pastoral, dans le cadre restreint des montagnes

(1) 17 janvier 1453. Voir l'origine de ces propriétés dans Jæger, t. I, p. 76-81. Les conventions passées autrefois laissaient aux évêques de Brixen un droit de rachat.

(2) 12 mai 1453. *Reg. vatic.* 400, f°s 284^{v}-285^{r}. Original, Archives de Brixen, à Innsbrück, Urk. 516.

(3) 12 mai 1453. *Reg. vatic.* 400, f° 284. Original, arch. de Brixen, à Innsbrück, Urk. 318. Une autre bulle, de la même date, déclare que le diocèse ne pourra être frappé d'interdit aussi longtemps que Cusa sera à sa tête. Reg. cité, f° 289^{r}. Original, l. c., Urk. 317.

(4) Bulle citée plus haut, note 2.

(5) Bulle du 21 mai. En 1440, le chapitre de Coire avait élu Conrad de Rechberg, mais, sur sa demande, Eugène IV avait confié en commende l'administration de l'évêché à l'évêque de Constance, Henri de Hœwen (8 mars 1441). Cf. Eubel, II, 157. A la mort de Conrad, Sigismond avait réussi à faire élire, le 5 mars 1453, Léonard Wiesmayer, l'ancien élu du chapitre de Brixen, et une lutte violente s'en était suivie entre lui et Henri de Hœwen. Cf. Jæger, I, p. 82-85.

tyroliennes, lui fut un repos dont il profita pour se remettre avec délices aux spéculations intellectuelles. C'est l'époque de l'optimiste *Conjecture sur la fin des temps*, des ingénieux *Compléments mathématiques et théologiques*, des élans mystiques du traité de la *Vision de Dieu* et de la correspondance avec les moines de Tegernsee, des douces et généreuses illusions sur la possiblilité d'une paix religieuse éternelle. Quelque résistance, sans doute, à l'action épiscopale, se manifestait toujours à Sonnenburg; mais trop faible encore pour arracher Nicolas à sa quiétude et troubler sa sérénité. Le duc, d'ailleurs, faisait mine de ne pas entendre les appels des moniales ; bien plus, il acceptait, le 13 janvier 1454, de signer une convention par laquelle le cardinal et lui s'engageaient réciproquement à se porter secours, si leurs personnes ou leurs biens étaient attaqués ou menacés, et à soumettre à un arbitrage les différends qui pourraient survenir entre eux (1). Il est vrai que le titre d'« avoué et protecteur de l'évêché », qui lui était octroyé dans cet acte, devait agréablement flatter son amour-propre (2); mais le beau protecteur que celui dont les intérêts sont directement opposés à celui du protégé !

Une lettre de Jean Carvajal rappela bientôt les deux amis à la réalité : elle citait Ulric de Freundsberg à comparaître, pour s'expliquer sur son refus de vouloir restituer à Nicolas, Steinach, Matrei, les forts du mont Saint-Pierre et de Strassberg (3). L'évêque avait cherché appui à Rome, pour rentrer en possession de domaines situés bien loin de Brixen et bien près d'Innsbrück ! Sigismond lui dépêcha l'abbé de Wilten : l'affaire, dit-il, le touchait lui-même, et la citation violait les privilèges du Tyrol ; mais Nicolas, refusant de renoncer à ses prétentions ou d'accepter l'arbitrage intéressé qui lui était offert, se contenta d'envoyer à l'« avoué héréditaire » de son évêché, copie des documents sur lesquels il appuyait ses droits (4). La noblesse prit fait et cause pour les Freundsberg ainsi que pour les moniales de Sonnenburg, dont la résistance s'accentuait à mesure que l'évêque pressait l'œuvre de la réforme. Nicolas sentit, pour la première fois, que la paix serait impossible et la victoire difficile : Verena de Stuben en appelait à Rome d'une

(1) Original, parchemin, *Schatzarchiv* d'Innsbrück, Urk. 8967. Copies dans *Handlung*, f°s 7-8 ; *Acta Conc.*, f°s 5 et suiv. ; *Reg. cus.*, f°s 3 et suiv. ; *Arch. Brixen*, L. 49, 21, C.

(2) Ces termes ne font pas, comme le dit Jæger, I, 106, l'objet d'un premier paragraphe de la convention. Ils sont employés en passant, comme s'ils étaient naturels.

(3) 7 janvier 1454. Orig., parch., *Arch. Brixen* à Innsbrück, L. 6, n° 36, litt. H.

(4) Lettres de Cusa, 18 avril et 24 juin 1454. La première, dans *cod. cusan.*, p. 505 , la seconde, publiée dans Sinnacher, VI, 392-394. Nicolas prolonge, par la première, le délai d'assignation fixé d'abord à un mois. Avant la seconde, il avait eu, à Innsbrück, une entrevue avec les Freundsberg, à son retour de Ratisbonne.

menace d'excommunication, les nobles ne cachaient pas leur mécontentement, les chanoines, où étaient nombreux d'ailleurs les représentants de la noblesse, se montraient inquiets et pusillanimes. Lui, balançait entre deux sentiments : le désir d'être délivré des soucis de ce monde, et celui de tenir tête sans faiblir à ce qu'il appelait « la persécution » (1).

En dépit d'une contestation concernant le patronat de l'église de Fügen (2), l'année 1455 fut marquée par une large détente : l'évêque s'occupait activement de se chercher un successeur, ce qui n'était pas pour déplaire au duc (3) ; d'autre part, celui-ci, après un assez long séjour en Autriche, revint animé, semblait-il, des meilleures intentions. Après une entrevue avec le cardinal, à Innsbrück, Sigismond fit défense à tous ses capitaines et administrateurs de lui causer quelque dommage que ce fût, une entente étant intervenue entre eux (4). Une rencontre à Bozen, le mois suivant, eut des résultats encore plus heureux : on vit le duc aider le cardinal à recouvrer la seigneurie de Velturn (5), et recommander à ses subordonnés de payer les décimes dues à l'évêché, aux monastères et aux églises (6), d'aider son « très cher ami et seigneur » à vaincre les oppositions qu'il rencontrait dans l'exercice de son ministère (7), de lui prêter appui contre les excommuniés (8). Le 2 mars 1456, il déclare que Nicolas et lui sont « unis pour la vie » (9).

(1) *Correspondance* avec Aindorffer et de Waging, n° 26.

(2) Gérard Plankenberger nommé curé de Fügen, par Nicolas, le 2 août 1454 (Orig., *arch. Brixen*, Urk. 910), avait été chassé de sa paroisse par ordre de Sigismond qui revendiquait le droit de patronat. Le 5 janvier 1455, le duc accepta qu'une diète fût fixée au 13 avril pour régler cette affaire ; mais il manifesta le désir que le vicaire de Fügen, Haus Steinberger, reçût juridiction dans l'intervalle (Lettre du duc, Orig., *arch. Brix.*, L. 24, n° 13, H). Nicolas refusa (Lettre du 27 janv. 1455. Brouillon autogr., *l. c.*, I). Une intervention de l'évêque de Trente ne le fit pas fléchir (Lettre de l'évêque, 6 février, et réponse de Nicolas, *l. c.*, K). Sur une nouvelle instance de Sigismond (16 mars, L. 24, n° 13, H), il céda enfin, en raison du carême, et une rencontre eut lieu à Innsbrück, le 13 avril, où l'affaire paraît avoir été réglée (*l. c.*).

(3) *Correspondance de Nicolas*, n°s 30, 31, 34.

(4) 24 août. Orig. parch., *Arch. Brix.*, Urk. 1490.

(5) Lettre du 16 septembre. Sinnacher, VI, 404. Sigismond invite Erasme de Keslan qui détient la seigneurie en gage, à ne pas s'opposer au rachat. S'étant souvenu qu'il a donné à Erasme promesse écrite de lui laisser Velturn jusqu'à sa mort, il en écrit à Nicolas, le 15 octobre, pour lui demander avis sur la conduite à tenir. Orig., *Pestarch.*, Innsbrück, 39, 157.

(6) Orig., arch. de Brixen, L. 9, n° 1, litt. M.

(7) *L. c.*, litt. L.

(8) Orig. parch., arch. de Brixen, L. 10, n° 2, litt. A. Il leur recommanda aussi de suivre les prescriptions de Nicolas relatives aux mariages (publications de bans et cérémonies liturgiques). Sinnacher, VI, p. 414-415.

(9) Lettre à ses subordonnés de Velturn et autres lieux. Orig., arch. citées, Urk. 1490. Il recommande à tous de prêter main forte au cardinal s'il venait à être attaqué ou à subir quelque injustice. Nicolas publie un document semblable. *L. c.*, Urk. 1491.

L'entente est parfaite. Le duc ayant besoin d'argent, l'évêque lui en prête (1) et, poursuivant tranquillement la réalisation de son propre plan, lui achète le domaine de Taufers, dont le vieux château se voit encore, dominant de ses ruines l'étroit couloir de l'Ahrenbach, au nord de Bruneck (2). Sigismond avertit d'autre part les bourgeois de Matrei, qu'après sa mort, leur ville fera retour à l'évêché, et leur ordonne de prêter serment de se conformer à cette décision (3). Pour Steinach, enfin, on convient de s'en remettre à l'arbitrage de l'Empereur ou de l'archiduc Albert (4). Bientôt, il est vrai, l'intrigante Verena de Stuben réussit à rallumer quelques difficultés au sujet de Sonnenburg; mais le duc, parti pour Vienne, ne s'en emploie pas moins à favoriser la réforme de Neustift (5), tandis que, sur sa demande, Nicolas accepte de différer la perception d'une décime pour la croisade contre les Turcs (6).

Malheureusement, pendant ce temps, un gros différend surgissait, qui amena dans le chapitre de Brixen, la plus profonde division. Léonard Wiesmayer, élu évêque de Coire, ayant été reconnu par l'Empereur, le chapitre attribua sa prébende à Simon de Welen, neveu du cardinal (7) : mais quatre chanoines refusèrent de s'associer à cet acte et

(1) Le 18 mars, à Innsbrück, il lui consent un prêt de 3000 florins, remboursables dans l'année. Orig. parch., *Schatzachiv* d'Innsbrück, 8974.

(2) Affaire conclue le même jour à Innsbrück, après avoir été préparée dès l'entrevue de Bozen. Le 6 mai, Oswald Sebner reçut pour son maître la somme de 15000 florins d'or rhénans, et le 14, Nicolas prit possession de la seigneurie. Acte orig., Arch. de Brixen, Urk. 2636. Sigismond se réservait le droit de rachat, au prix de vente, pour 13 ans, et la préférence pour la suite. Sur le paiement, voir Sinnacher, VI, 410.

(3) 31 mars. Orig. parch., *Schatzarchiv* d'Innsbrück, 8971. Le 1er juillet, Cusa avertit les bourgeois qu'il leur demandera ce serment (Sinnacher, VI, 421) ; mais ils refusent et le cardinal leur envoie un second avertissement le 8 novembre. Orig., *Pestarchiv* d'Innsbrück, 39, 157.

(4) Orig. parch., *Schatzarchiv*, 8972.

(5) Lettre du 19 mai, à Cusa. Orig., *Pestarchiv* d'Innsbrück, 39, 157. Il travaille à obtenir la promesse d'une visite de la part du prévôt de Sainte-Dorothée.

(6) Lettre du 26 mai, à Sigismond. Orig., *Pestarchiv* d'Innsbrück, 39, 157.

(7) La nature exacte de ce conflit mérite d'être précisée mieux qu'on n'a pu le faire jusqu'ici. On s'en souvient : Léonard, élu par le chapitre de Coire à la succession de Conrad de Rechberg, disputait le siège à l'administrateur Henri de Hœwen (cf. supra, p. 172). Soutenu par le duc de Tyrol, l'élu percevait les revenus de l'évêché contesté, tout en conservant sa prébende à Brixen. Arriva la reconnaissance de Léonard comme évêque, par l'Empereur. Cusa, qui avait fait donner par le pape à Simon de Welen, l'expectative de la première prébende vacante à Brixen, se hâta d'assurer à son neveu la succession de Léonard. Mais il manquait à celui-ci la collation apostolique ; bien plus, un fait nouveau se produisit qui menaçait de le priver de toute ressource : le 10 mai 1456, le pape, cassant l'élection et révoquant le commandataire, conféra l'évêché à un maître du sacré-palais, Antoine de Tosabetis. Léonard revendiqua sa prébende. Cusa proposa de prendre comme juge le chapitre de Brixen ; puis somma celui-ci, sous peine d'excommunication, de maintenir la prébende à son neveu, moyennant partage

appuyèrent Léonard dans sa prétention de continuer à toucher les revenus de son canonicat aussi longtemps qu'il ne serait pas entré en possession de son évêché. Nicolas eut l'imprudence de les excommunier. Le dimanche suivant, pendant la messe pontificale, ils affichèrent sur les portes de la cathédrale un appel et un mémoire, en langue vulgaire, plein de grossières injures ; puis, à la fin de l'office, l'un d'eux, Christian de Freyberg, pénétrant dans l'église, arrêta Nicolas à la sortie du chœur et lui fit à haute voix notification de l'appel (1). Ce fut un beau scandale! Cité devant le synode de Brixen, Christian reconnut les faits avec arrogance; mais nia qu'il fût excommunié, sa cause étant pendante en curie (2). L'assemblée eut beau inviter le pape à lui infliger un châtiment exemplaire (3), l'audace des révoltés allait porter ses fruits : elle allait contribuer à affranchir les oppositions latentes, sur lesquelles le duc pourrait bientôt compter ; et à briser, entre les mains du cardinal qui en avait usé si mal à propos, l'arme, déjà bien émoussée, des censures ecclésiastiques.

Lorsque Sigismond, quelques jours à peine après le synode, rentra à Innsbrück, il trouva la ville et la cour en effervescence : les « calomnies » de Verena de Stuben et des chanoines excommuniés avaient desservi le cardinal (4) ; l'introduction d'un étranger, son neveu, dans le chapitre, avait fourni à la noblesse un grief de plus contre lui ; le cri des révoltés avait trouvé de l'écho et réveillé bien des rancunes ; bref, le malaise et l'irritation étaient tels que la situation ne semblait plus pouvoir durer. On avait espéré, deux ans plus tôt, la démission de l'évêque, mais les négociations menées par Bernard de Waging et le prévôt d'Illmünster avec Albert de Bavière avaient échoué, le prince n'ayant offert de vouer à Dieu que son plus jeune fils, âgé seulement de 11 ans (5). Tout récem-

de revenus avec Léonard jusqu'à décision au sujet de l'évêché de Coire. Si Léonard n'obtenait pas ce dernier, sa prébende lui serait rendue. Le chapitre obéit ; mais non sans en avoir appelé à Rome, comme c'était son droit. Seuls, quatre chanoines se révoltèrent. Tout cela, Nicolas le raconte avec une ingénuité où il entre bien quelque inconscience, dans une lettre à la duchesse Eléonore, du 25 octobre (orig., *Pestarchiv*, 39, 157). On comprend que la faute impardonnable commise par lui en cette circonstance lui ait aliéné profondément son clergé. Il envoya aussitôt son neveu à Rome; Antoine mourut sur ces entrefaites, et le 12 novembre, Léonard fut promu à l'évêché de Coire. Eubel, II, 157.

(1) Lettre de Cusa à la duchesse Eléonore, 25 octobre 1456. Orig., *Pestarchiv* d'Innsbrück, 39, 157.

(2) Bickell, *Synod. Brix.*, p. 52-53.

(3) Bickell, *op. cit.*, p. 49 et suiv.

(4) Nicolas s'en plaint déjà amèrement dans sa lettre du 25 octobre à la duchesse. *Pestarchiv*, 39, 157.

(5) Nous publions par ailleurs la lettre dans laquelle Bernard rend compte de sa mission de 1455. *Autour de la docte ignorance*, Correspondance, n° 31. Nous avons trouvé d'autre part, au *Pestarchiv* d'Innsbrück, 39, n° 157, les instructions envoyées par Nicolas, le 12 août 1456, au prévôt d'Illmünster : il voit des obs-

ment, il est vrai, Nicolas était revenu à l'idée de résigner sa charge en faveur d'un fils du Palatin Othon; mais il oubliait la convention d'après laquelle l'élection de son successeur devait revenir au chapitre; et surtout il mettait comme condition à sa démission, la promesse, de la part des ducs de Bavière, de faire revenir à l'évêché les districts de Petersberg, de Strassberg et de Sterzing (1); prétention qui devait paraître exorbitante aux yeux de Sigismond! Le moment semblait favorable à celui-ci: il résolut d'en finir et d'exiger de l'évêque le serment d'obéissance qu'il lui avait toujours refusé jusque-là, ou d'amener par la terreur ce prélat, qui déjà s'était montré sensible à la crainte, à se démettre spontanément et sans conditions de sa charge épiscopale. C'est ainsi, du moins, que nous croyons pouvoir interpréter ses intentions (2), pour expliquer des faits qu'il nous faut maintenant raconter par le menu.

Le synode de Brixen avait eu lieu dans les premiers jours de mai 1457. Le 12, Sigismond invita Nicolas à le rejoindre à Innsbrück « pour y traiter, disait-il, d'affaires importantes » (3). L'évêque répondit qu'un excommunié se trouvant dans la ville, il ne pouvait s'y rendre (4). Sur ces entrefaites, le duc fut appelé à Munich (5); mais un mois plus tard, arrivait à Brixen son chancelier, le juriste Léonard de Velseck, avec mission de renouveler l'invitation. Cusa appréhendait ce voyage, il se savait desservi et calomnié auprès du duc et on l'avait mis en garde contre des embûches possibles; mais par quel moyen se dérober encore? Après avoir fait part à son chapitre de ses craintes et des avertissements qu'il avait reçus, il promit à Léonard de se trouver à Innsbrück le 25 juin, si ses calomniateurs y étaient appelés avec lui, pour qu'il pût les confondre publiquement (6).

Il se mit donc en route le 22. Le soir même, un conseiller du duc,

tacles insurmontables à ce que le futur Albert le Sage, âgé de 11 ans, obtienne la dispense d'âge avant 9 ans, et propose, soit d'attendre un an ou deux la dispense pour un fils plus âgé d'Albert, soit de chercher parmi les enfants d'Othon... Il recommande du reste de faire appuyer la demande à Rome par Sigismond.

(1) Acte du 28 janvier 1457. Jæger, I, 138, attribue la détermination du cardinal au désir d'opposer à Sigismond un adversaire puissant. Il oublie que l'une des conditions posées par Nicolas dans l'acte du 28 janvier est que les ducs de Bavière obtiendront l'assentiment de Sigismond et du chapitre. Une mention analogue se trouvait exprimée déjà dans les instructions de 1456, au prévôt d'Illmünster, dont Jæger n'a pas eu connaissance. Cf. note précéd.

(2) On remarquera qu'à plusieurs reprises, au cours de cette affaire, Sigismond est appelé ou se rend à Munich.

(3) *Cod. cusan.* 221, p. 493.

(4) Lettre du 17 mai. *Cod. cusan.*, p. 495.

(5) Lettre à Cusa, 16 mai. *Cod. cusan.*, p. 493. Le 1er juin, Cusa ignore encore si Sigismond est de retour. Lettre au duc, 1er juin, *cod. cité*, p. 494. L'évêque désire d'ailleurs passer à Brixen les fêtes de la Pentecôte, 5 juin, et y donnera un sermon ce jour-là.

(6) *Cod. cusan.*, p. 495. C'est le 17 juin que Léonard paraît à Brixen.

Martin de Neideck, vint le rejoindre à Sterzing, se disant chargé de l'accompagner. Au départ de cette ville, une femme annonça mystérieusement à l'évêque que Sigismond était à Matrei avec quelques partisans, tous déguisés : elle avait vu, lui disait-elle, l'un d'eux observer son escorte ; puis la troupe avait fait demi-tour, se jugeant sans doute inférieure en nombre. Nicolas reçut, en effet, à Matrei, confirmation du passage de Sigismond ; néanmoins, lorsque le soir du 23, il arriva à Wilten, il ne trouva personne pour le recevoir : le duc et Léonard de Velseck venaient de partir, faisant escorte à la duchesse qui se rendait à Munich. De l'abbaye des Prémontrés où il mit pied à terre, il dépêcha aussitôt un serviteur à Innsbrück, vers le capitaine Perceval d'Annenberg, afin de solliciter audience pour le lendemain (1).

Le 24, pendant la grand'messe, le duc fit répondre par Martin de Neideck, qu'ayant l'habitude de consacrer ce jour à la mémoire de son père, il voulait laisser le cardinal se reposer, mais avait dessein d'aller lui-même à Wilten le 25. Deux autres conseillers ducaux confirmèrent cette nouvelle vers midi ; mais dans la soirée, Nicolas, jugeant convenable, dit-il, de ne pas laisser faire au prince la première démarche, résolut de prendre les devants, le lendemain matin. Vers 10 heures du soir, trois hommes frappaient à la porte du monastère demandant, au nom du duc, à être introduits. Pendant ce temps, Sigismond réunissait 200 hommes d'armes et sortait d'Innsbrück par la porte de Wilten ; mais bientôt Perceval d'Annenberg et Jacques Trapp, pressentant un coup de main contre le cardinal, s'éclipsèrent dans la nuit. Une chute de Sigismond, qui se blessa au bras et au dos, et le retour des trois émissaires, qui avaient été éconduits, consacrèrent l'échec de l'expédition, et la troupe se dispersa. Tel est du moins le récit qui fut présenté par écrit à Nicolas, le lendemain matin, tandis qu'il chevauchait vers Innsbrück.

L'évêque fut introduit dans la grande salle du conseil du château, où Perceval d'Annenberg, en présence des conseillers ducaux, lui donna lecture d'une série de griefs soulevés contre lui par son maître. Etonné d'entendre ce réquisitoire, alors qu'il était venu à la demande du duc, pour lui donner conseil, Nicolas déclara ne vouloir répondre que devant les évêques de Trente et de Coire, et les conseillers d'Albert de Bavière. Il s'en retourna à Wilten, où, vers midi, le comte Henri de Lüpfen, Perceval d'Annenberg, Oswald Sebner et Henri de Lichtenstein arrivèrent, pour traiter enfin des mystérieuses affaires au sujet desquelles il avait été appelé. Le soir, il apprit que Sigismond faisait occuper toutes les routes avoisinantes par des sentinelles et des cavaliers, et pendant la nuit, on vit des partisans rôder autour du monastère, comme pour empêcher son hôte de s'échapper.

(1) *Cod. cusan*, p. 496.

Le cardinal avait fixé son départ au lundi 27. Sigismond lui fit demander de le retarder d'un jour : des délégations de Suisse et de Souabe l'attendaient depuis longtemps, il les expédierait, puis, le lendemain, il se rendrait à Wilten. Ainsi fut fait : le duc arriva vers 2 heures à la porte du monastère, escorté de ses conseillers et d'une troupe de valets, armés d'épées et d'arbalètes. Nicolas l'y reçut avec courtoisie et, tout en s'enquérant un peu malicieusement de sa santé, l'introduisit dans la nouvelle salle de l abbaye, tandis que Perceval excusait son maître d'avoir fait attendre si longtemps sa visite. On discuta quelque peu ; et le capitaine pria Cusa de prolonger son séjour, ou du moins de ne pas partir avant d'avoir donné sa réponse. Se retranchant derrière son désir de prêcher à Brixen à la Saint-Pierre, Nicolas insinua qu'il pourrait de là faire connaître sa pensée, par Léonard de Velseck ou par quelque autre, mieux qu'il ne semblait pouvoir le faire ici ; mais le duc coupa court à la conversation, en disant simplement : « Restez » ! Cusa se résigna, à condition qu'il prêcherait ; car, remarqua-t-il avec humour, s'il réussissait à convertir Sigismond, il attendrait par lui bien d'autres hommes : « le peuple imite les princes ; c'est pourquoi les fautes de ceux-ci ont une particulière gravité ». Sur ces entrefaites, on avait apporté du vin ; il insista pour que le duc en acceptât en signe d'amitié, malgré son indisposition ; tous deux burent dans la même coupe, et Sigismond se retira.

Le 29, pendant que le cardinal prêchait, comme il avait été convenu (1), le duc reçut une lettre, la parcourut des yeux et sortit avec tous ses conseillers. Après le sermon, Nicolas, mandé à la cour, pour donner son avis au sujet de certaine affaire de Cilly, promit de l'envoyer par écrit le lendemain. Le 30, enfin, il demanda un passeport. Perceval d'Annenberg, Henri de Lüpfen et Jacques Trapp, le lui apportèrent à Wilten, le 31, en lui exprimant la reconnaissance du duc pour son conseil sur l'affaire de Cilly. Mis en confiance, il leur fit part de ses appréhensions : un messager venu de Brixen lui avait déclaré que, partout, on le considérait comme prisonnier et que toutes les routes étaient gardées (2) ; il avait lieu de s'étonner, ajouta-t-il, d'être ainsi traité, alors qu'il était venu sur l'appel de Sigismond et avait prodigué pour son service, ses conseils et son argent ; et il les pria de manifester au duc ces

(1) *Beatus es Symon Bar Jona.*

(2) Selon les rapports qui lui avaient été faits, Gaspard de Gufidaun avait été vu sur la route, au nord de Brenner, le 25 ; Renntl, curateur de Wiesberg, et Schidmann, sénéchal de Bozen, l'avaient rejoint à Sterzing ; tous trois avaient garni de 60 hommes d'armes les défilés de Brixen et de Aichah, avec l'intention avouée de s'emparer de sa personne. D'autre part, dans la nuit de 26 au 27, le monastère de Wilten avait été gardé à vue et on était resté aux aguets à Steinach et au pont de Volder, près de Hall ; puis, le 28, une troupe de cavaliers avait été vue chevauchant sur la route de Steinach à Innsbrück.

sentiments. Les messagers vinrent le rejoindre, le 2 juillet, à Lans, où il était allé consacrer un autel (1). Au cours de l'entretien, qui se prolongea pendant deux heures, il leur demanda de s'entremettre entre Sigismond et lui, et de lui faire connaître au plus tôt le résultat de leurs efforts ; puis, avec le camérier du duc, Gerwick de Rottenstein, qu'ils lui laissèrent comme protecteur, il reprit le chemin de Brixen.

Comme il traversait les cols du Brenner, on l'avertit par deux fois que soixante hommes gardaient le défilé de Brixen (2) ; et le juge de cette ville le fit prier de ne pas dépasser Sterzing. Ici même, enfin, il apprit que Gaspard de Gufidaun venait de promettre à ses hommes le partage du butin qu'ils lui enlèveraient. Rottenstein, qui avait entendu et fait répéter ces propros, n'en encouragea pas moins le cardinal à poursuivre sa route, puisqu'il était muni de tous les pouvoirs désirables pour le conduire jusqu'à Brixen. Sur l'ordre écrit du duc, les partisans se dispersèrent en effet, et Nicolas arriva sain et sauf au siège de son évêché. Les grandes manifestations de joie avec lesquelles il y fut reçu ne purent dissiper son trouble et, dès le lendemain, de nouveaux avertissements lui firent craindre une agression de son propre palais : il se remit en route, descendit jusqu'au défilé de Klausen ; ne se sentant pas encore assez en sécurité dans le château escarpé de Seben, il remonta le Grodenthal, s'enfonça au cœur du massif dolomitique de Buchenstein, à l'extrême limite de son diocèse, vers le val d'Ampezzo et le pays vénitien, et, le 10 juillet, s'enferma au castel d'Andraz (3).

Merveilleuse retraite pour une âme romantique, que cette région, où, dans l'air fin des hautes altitudes s'élancent, au-dessus d'une couronne éblouissante de glaciers, d'étranges pyramides de calcaire rouge, que le soleil dore de reflets de feu ! Sombre et sauvage solitude pour Nicolas, que possède l'effroi du danger auquel il vient d'échapper. Son compatriote, son homme de confiance, Pierre d'Erkelenz, qu'il envoie aux renseignements, lui donne la certitude que Wolkenstein a réellement gardé une route ; que, la nuit même du départ de Seben, Gufidaun faisait des démarches pour faire barrer le passage (4) ; que Wentzel se flatte d'établir là un fort, avant quatre jours (5). Au duc, qui lui a

(1) Exactement : le chœur et l'autel principal de l'église. Ottenthal, II, p. 268, nº 1308.

(2) Ce fut d'abord un certain Kœppl qui lui dit que le défilé de Brixen était gardé par 60 hommes, auxquels on attribuait l'intention de s'emparer de sa personne ; puis une femme arrêta Rottenstein par la bride de son cheval, en criant à peu près la même chose. A la demande de Rottenstein, elle répéta son affirmation devant Barthélemy de Lichtenstein.

(3) Tout ce récit est emprunté au *Cod. cusan.*, p. 495-500. Il émane de Cusa ou de l'un des siens.

(4) Lettre de P. d'Erkelenz à Cusa, d. Brixen, 15 juillet. Orig., *Pestarchiv* d'Innsbrück, 39, 157.

(5) Lettre de P. d'Erkelenz à Cusa, 19 juillet. Orig., *Pestarch.*, 39, 157.

expliqué « en quel sens, il veut que chacun soit à ses ordres », il promet par lettre de faire réaliser son désir dans l'évêché de Brixen; mais les instances de Perceval ne pourront le décider à se rendre à Stertzing ou à Matrei, parce qu'il ne se sent plus en sûreté nulle part (1). Ne pouvant espérer une protection efficace de la part de ce capitaine qui paraît avoir eu pour lui de la sympathie (2); n'osant même pas compter sur ses propres troupes de Taufers et de Bruneck, dont les dispositions ne semblent pas être des meilleures (3), il se tourne vers le doge François Foscari, pour se faire autoriser à recruter une garde de mercenaires vénitiens (4), en même temps qu'il informe Calixte III de la situation qui lui est faite.

A Rome, la lettre de Nicolas provoqua une explosion de douleur et d'indignation : Dominique Capranica fondit en larmes en entendant les récits du messager Thomas Pirkheimer ; et le pape, aussitôt, songea à rappeler son cardinal, dont tous les collègues désiraient le retour à la curie (5). Mais la situation était trop critique dans la vallée du Rhin : les « doléances de la nation allemande », signées au mois de mai par plusieurs Électeurs, témoignaient d'une hostilité redoutable, qu'il importait d'apaiser au plus tôt. L'évêque de Brixen, consulté, avait exprimé sur la situation des idées qui avaient paru sages. Calixte III lui confia donc la mission de défendre, auprès des princes et des prélats, les intérêts de la papauté (6). Il manifesta d'autre part, à l'évêque de Coire et à Louis de Bavière, le désir de les voir porter secours au cardinal (7) ; puis,

(1) Lettre de Cusa à Perceval d'Annenberg, d. Buchenstein, 12 juillet 1457. Orig. autogr., arch. d'Innsbrück, Urk. 8975. Copie du temps, *Pestarch.*, 39, 157.

(2) Il la lui demande dans sa lettre du 12 juillet. Cf. supra.

(3) Lettre de P. d'Erkelenz, 15 juillet. Cf. supra.

(4) Lettre du doge à son vice-capitaine François Nani, résidant à Cadubrio, 11 août (Sinnacher, VI, 439). Depuis quelque temps, cependant des difficultés avaient surgi entre Nani et Cusa, au sujet de leurs droits respectifs sur certaines mines d'argent ou de fer. Lettre de Nani à Cusa, 14 août 1456, à propos d'actes de violence commis contre des Vénitiens. Autogr., *Arch. Brix.*, Urk. 1604. Appels du prévôt de Neustift et de Cusa à l'Empereur Frédéric, contre de récentes ordonnances de Nani, 5 et 7 janvier 1457. Orig., *l. c.*, Urk. 1603 et 1607. Lettre du doge à Cusa, 7 septembre 1457, à propos de querelles de frontières entre gens d'Ampezzo et sujets de Sonnenburg. Orig. parch., *l. c.*, Urk. 1599.

(5) Lettre de Leonin « de Cruce » à Cusa, son protecteur, 4 août. Origin. *Pestarch.*, 39, 157. Le 1[er] août, Aeneas Sylvius ignore encore ce qui s'est passé. Lettre à Cusa, *Opera*, édit. Bâle, p. 833. Il désire, il est vrai, le retour de Nicolas à Rome; mais il le lui a déclaré dès l'année précédente, en lui annonçant sa propre élévation au cardinalat.

(6) Lettre de Calixte III à Cusa, 1[er] oct. 1457, dans Aeneas Sylvius, *Opera*, édit. Bâle, p. 822. Jæger, I, 231, ne connaissant pas la correspondance échangée sur ce sujet entre Nicolas et Aeneas Sylvius, ne trouve d'autre raison à la mission confiée au cardinal que le désir de l'éloigner du Tyrol.

(7) 23 août. *Handlung*, f[os] 18 et 19[v]. Pour la lettre des cardinaux au duc de Bavière, cf. Chmel, *Material*, II, 132.

après avoir pris un complément d'information, il adressa au duc Sigismond un monitoire, le sommant de rendre la liberté à Nicolas dans les huit jours et de cesser de soutenir ses adversaires, sous peine d'interdit (1).

Sigismond, qui pressentait une mesure de rigueur, avait pris les devants. Sur le conseil d'un de ses juristes, il avait publié une protestation contre la menace dont il était l'objet et un appel au pape mieux informé. Il ne pourrait, déclarait-il, non par mépris, mais par respect pour l'Église, reconnaître l'interdit ou telles autres peines qui le frapperaient, parce que, vu l'abus que Cusa avait fait de ces peines, l'Église ne pourrait qu'en souffrir (2). Ses conseillers, Martin de Neideck et Laurent Blumenau, portèrent à Andraz copie de ces documents, ainsi qu'un passeport dûment scellé par le duc, l'évêque de Coire, et les comtes de Lüpfen et de Kirchberg. Le cardinal leur signifia qu'il n'avait que faire de cette lettre : la promesse écrite de protection pour la vie entière, qu'il tenait du duc, lui suffisait ; ce qu'il voulait, c'était une sauvegarde effective, succédant à une sourde hostilité (3). Loin de profiter de l'occasion que lui offrait le pape de s'éloigner du diocèse jusqu'à ce que le calme y fût revenu, l'évêque se préparait à tenir tête à l'orage qui montait. Son assurance croissait à mesure que des rapports plus complets lui parvenaient sur les attentats dont, à tort ou à raison, il croyait avoir été l'objet.

Or, un boulanger de Mühlbach avait montré au prévôt d'Illmünster l'endroit où, avec plusieurs compagnons, il s'était embusqué pour s'emparer de la personne du cardinal ; et le prévôt avait vu, prés du pont de bois, l'arbre auquel celui-ci devait être pendu. Le juge de Brixen, Adolphe Oberweinberg, tenait d'un inconnu rencontré à Bozen, dans un hôtel, un récit détaillé du complot. Michel de Natz et le bailli Hans Heuss, avaient recueilli des propos analogues. Wolfgang Krumbacher,

(1) 12 novembre, *Rég. vatic.* 461, f°s 171^{a}-172^{b}. Jæger, I, 257, n'attache pas foi à la date donnée dans le *cod. cusanus*. Le rapport d'un contemporain « bien informé », lui semble être plus digne de foi que l'acte lui-même, tel qu'il a été transcrit par un ami de Nicolas ; et il estime que la bulle remonte au mois de septembre ou même au mois d'août. En se reportant aux arch. de Brixen, L. 3, n° 8, f° 13, on constate que le rapporteur avait d'abord écrit : « data istius bullae debet esse de mense Novembris », en ajoutant qu'elle fut présentée à Cusa au milieu de décembre. Il a corrigé ensuite *novembris* en *octobris* et le milieu de décembre en *principium novembris*. Il a enfin ajouté en marge : « Item d. dux sentiens ex fama aliquid de ista bulla, misit d. cardinali prima novembris securitatem ». Ces ratures et additions témoignaient assez de l'incertitude du rapporteur pour que Jæger y fit au moins allusion. Il est manifeste d'ailleurs que les changements sont apportés pour rendre plus vraisemblable l'acte du duc. Le document que nous empruntons aux archives du vatican tranche le débat ; mais on notera le procédé de Jæger et la liberté que prend, avec les faits, l'auteur « bien informé » auquel le défenseur de Sigismond attache tant d'importance.

(2) 1er novembre. Arch. Brix., L. 3, n° 8.

(3) *Handlung*, p. 471.

juge de Bruneck, savait que Sigismond avait envoyé à Gaspard de Gufidaun l'ordre d'attaquer le cardinal à son retour d'Innsbrück, même s'il recevait contre-ordre de lui. Au nom du duc, Oswald Sebner avait demandé et obtenu depuis lors, restitution de cette lettre compromettante et de toutes celles qu'il avait écrites concernant le prélat. Christophe Krœll tenait le fait de Sebner lui-même et de la femme de Gaspard. Oswald avait ajouté que, pendant la nuit de l'attaque de Wilten, éveillé par le bruit, il s'était armé et avait entendu Ulric de Freundsberg refuser de suivre la troupe; et que, le lendemain, comme il félicitait Perceval d'Annenberg d'avoir fait échouer l'expédition, il n'en avait obtenu aucune réponse. Tout cela, d'ailleurs, le capitaine de Sigismond l'avait répété à Nicolas lui-même. Le curé de Welturn avait entendu un récit semblable, de la bouche de l'ancien cuisinier du duc. L'évêque élu de Ratisbonne, en traversant le Tyrol pour se rendre à Rome, avait appris, à Innsbrück, que le duc en voulait toujours à la vie du cardinal; et il avait fait presser celui-ci, par Thomas Pirkheimer, de rester sur ses gardes. Enfin, d'une enquête conduite par Simon de Welen à Brixen, Seben et Bruneck, il résultait que tous ces dires étaient exacts; et que les troupes qui avaient été placées par Gaspard, Schidman et Renntl au défilé de Brixen, comprenaient treize partisans de Gufidaun, seize de Mühlbach et dix-neuf de Rodeneck (1).

En possession de témoignages si nombreux, si précis, d'origines si diverses, Nicolas parla nettement. Pour établir une paix durable, en assurant aux évêques de Brixen sécurité et liberté, il faudrait, déclara-t-il à Léonard de Velseck (2) et à Sigismond lui-même (3), que le duc abandonnât à l'évêché les châteaux de Rodeneck, de Gufidaun et de Welturn, dont la proximité était pour celui-ci une menace perpétuelle. On pourrait alors se jurer une éternelle alliance offensive et défensive, que le peuple prêterait serment de respecter, nonobstant tous ordres contraires. Et afin que la condition ne semblât pas exorbitante au duc, il lui rappela brièvement les anciens privilèges de l'évêché, dont il pourrait réclamer l'application, s'il se proposait autre chose que de s'assurer la liberté d'exercer en paix son ministère spirituel.

Une discussion sur ces bases s'ouvrit à Innsbrück, dans les premiers jours de novembre, entre Barthélemy de Lichtenstein, Wolfgang Krumbacher et l'abbé de Wilten d'une part, Oswald Sebner et l'évêque de Coire d'autre part; mais les mandataires de Sigismond ayant objecté que la garantie serait suffisante pour l'évêque si les administrateurs des châteaux juraient de respecter la liberté que lui assurait le duc, il fut

(1) *Cod. cusan.*, p. 501-504.

(2) Instructions données au chancelier, Christophe Krœll, envoyé à Innsbrück, vers Léonard. Cf. le rappport de Krœll, Arch. de Brix., *Acta Concordiae*, f°s 11 et suiv.

(3) Lettre de Cusa à Sigismond. *Acta Concordiae*, f° 19; Sinnacher, VI, 442.

décidé (1) que l'on se rencontrerait à Bruneck, le 8 janvier 1458 (2), pour chercher une solution amiable, à défaut de laquelle on s'en remettrait à l'arbitrage du duc Albert de Bavière.

Sur ces entrefaites, le cardinal invita son chapitre à se faire représenter à la réunion et lui découvrit, en toute franchise, les vues qu'il désirait y voir appuyer par lui (3). En droit, expliqua-t-il, l'église de Brixen possède en pleine principauté le diocèse tout entier, car elle a reçu du pape le pouvoir spirituel, et du prince ou de l'Empereur le pouvoir temporel ; mais de ce droit, elle a été injustement dépouillée, et ses évêques ont été réduits en servitude ; en sorte que Sigismond, qui voit dans les évêques et les chanoines ses protégés, considère qu'ils doivent s'estimer heureux d'être regardés par lui comme ses serviteurs et ses chapelains. La faute en est à certains évêques qui, renversant les rôles par mesure de sécurité personnelle, ont fait aux ducs de Tyrol le serment de fidélité que ceux-ci avaient l'habitude de prêter aux évêques. « Pour moi, continua-t-il, envoyé ici par le saint-siège malgré le duc, j'ai toujours refusé de jurer à celui-ci ce qu'à plusieurs reprises il m'a demandé : j'ai voulu être libre, en tout ce qui regarde le spirituel. De ma résistance à ses injustes désirs, il a conclu que, s'il me laissait agir, l'Église pourrait recouvrer peu à peu sa liberté d'autrefois, et il a résolu de se défaire de moi, fût-ce au mépris de son honneur. Je n'en poursuivrai pas moins mon dessein, car jamais les circonstances n'ont été aussi favorables : l'injure que j'ai subie me vaudra, sans nul doute, l'appui de tous les amis de la justice et celui du saint-siège ; les princes séculiers ne pourront s'opposer à ce que je recouvre toute la vallée de l'Eisack, que je juge nécessaire pour assurer la liberté de mon ministère spirituel ! »

Une délégation du chapitre (4) se rencontra en effet, à Bruneck, avec les conseillers de Sigismond (5) ; mais Gebhard de Bulach ayant exprimé les prétentions de Nicolas et revendiqué en son nom tous les fiefs que le

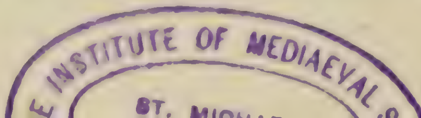
(1) Sur la proposition de Nicolas, par lettre du 16 novembre 1457. *Acta Concordiae*, f° 25. Cette lettre fut portée par Wolfgang Krumbacher et Christophe Krœll.

(2) Réponse favorable de Sigismond, 6 décembre 1457. Orig., *Trient. deustsch. Arch.*, à Innsbrück. C. 34, lit. C. Il n'est pas question de cette lettre dans Jæger, I, 246. Cet auteur semble d'ailleurs ne pas avoir consulté les archives de Trente.

(3) 26 décembre. Autogr., *arch. Brix.*, Innsbrück, L. 34, n° 20 A. Copies, *ibid.* et *Handlung*, p. 13.

(4) 13 janvier 1458. Elle comprenait le prévôt Jacques Lotter, le vicaire général Michel de Natz, Théobald de Wolkenstein et Georges Golser.

(5) A leur tête était l'évêque de Coire. Venaient ensuite Oswald Sebner, Hans Fraunberger, Hans Kripp et Henri de Lichtenstein. Cusa leur écrit le 16 janvier, se félicitant de leur arrivée et espérant qu'ils lui donneront la paix avec le duc. Origin. autogr., *Pestarch.* à Innsbrück, 39, n° 157. Jæger, I, 250, qui n'a pas eu connaissance de cette lettre, donne comme dernier conseiller Oswald de Wolkenstein.



duc tenait de l'évêché, les conseillers ducaux déclarèrent ne pas pouvoir traiter une question si importante (1), et la réunion fut prorogée. Le débat, du moins, était nettement précisé. Nicolas, qui désirait la discussion brève et la solution rapide, ne cacha pas dès lors son intention de quitter Andraz au printemps, dût l'interdit tomber, de ce fait, sur le diocèse (2), et, pour marquer davantage encore la menace, il refusa de renouveler les pouvoirs du curé d'Innsbrück. Quant à Sigismond, il crut devoir en référer à l'Empereur, et déclara au cardinal qu'il ne discuterait les prétentions émises à Bruneck que devant des juges (3). En même temps, il convoqua à Innsbrück des délégués du chapitre et des villes de Brixen, Bruneck et Klausen, pour s'entretenir avec eux des affaires de l'Église.

La longue absence de l'évêque, l'étendue croissante de ses revendications, la perspective de son départ prochain, tout avait favorisé l'action des adversaires de Nicolas. La crainte de l'interdit et des conséquences qu'il entraînerait acheva d'avoir raison des chanoines, habitués de longue date à prendre leur mot d'ordre à la Cour ducale. Déjà, après la réunion de Bruneck, ils avaient conseillé au cardinal de ne pas appliquer l'interdit (4); cette fois, ils jouèrent de l'intimidation : « La mesure que vous avez prise pour priver de ses fonctions le curé d'Innsbrück, écrivirent leurs mandataires, provoque des murmures et contrarie la duchesse; la menace d'interdit irrite les fidèles et ne fait qu'endurcir le duc. Un soulèvement populaire est à craindre, et l'on prépare ici des armements avec des bombardes ; contre qui? nous l'ignorons... » (5). A ces menaces à peine déguisées, Cusa réplique comme le mérite la pusillanimité de son chapitre : « S'il y avait, parmi les clercs, un seul homme craignant Dieu, il répondrait courageusement aux mécontents... Mais parce qu'on craint le duc plus que Dieu, et que chacun cherche son intérêt, on m'abandonne... Le Christ disait à ses disciples : « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi ». Un vrai défenseur du Christ ne dirait pas : « Cédez, pour que nous ne souffrions pas persécution »; il dirait :

(1) *Handlung*, p. 16.

(2) Lettres à l'évêque de Coire et à Oswald Sebner, 21 janvier 1458. *Handlung*, p. 100 et *Pestarchiv*, 39, 157. Le lendemain, Barthélemy de Lichtenstein écrit dans le même sens à Sebner. Origin., *Pestarhiv.*, *l. c.*

(3) Acte dressé le 28 janvier. Origin., *Pestarch.*, *l. c.* Copie, *Handlung*, p. 21-22.

(4) Lettre du chapitre à Cusa, 20 janvier 1458, et réponse du cardinal le 21. *Handlung*, p. 98-99. Cusa avait demandé l'avis du chapitre sur les mesures à prendre pour appliquer l'interdit, et sur la conduite que devrait tenir le clergé, si son évêque se voyait contraint de quitter le diocèse. Il n'avait pas reçu de réponse, et maintenant les chanoines le pressaient d'accepter un nouvel entretien avec le duc et de ne pas appliquer l'interdit, à cause des conséquences qu'il pourrait avoir !

(5) 6 février, *Handlung*, p. 23. Lettre de Théobald de Wolkenstein, Michel de Natz et Conrad Tegmaier.

« Gardez-vous, père, de faire quelque chose de déraisonnable, à cause de nous ». Qu'arrivera-t-il finalement? Je l'ai prévu depuis longtemps. Je souffre pour la justice et suis expulsé... Le clergé, lui, sera aux ordres du duc..., dont il tiendra son autorité...; mais de tout cela, je serai innocent, parce que, ni la terreur, ni les menaces, ni les fers, ne me feront consentir au mal, et que je m'en remettrai à Dieu du soin de le punir » (1).

Cependant, a Innsbrück, trois chanoines signaient, comme témoins, un appel de Sigismond au pape mieux informé (2); et des délégués du chapitre montaient à Andraz, pour prier le cardinal de ne pas publier l'interdit, lui signifiant d'ailleurs leur résolution de faire cause commune avec les villes pour lui résister, s'il ne se rendait pas à leur désir (3). Tout en rejetant sur le duc la responsabilité de la situation, Nicolas accepta de considérer l'appel comme régulier ; mais il insista pour que Sigismond, s'en remit, comme lui, aux décisions du pape et de l'Empereur (4) ; puis, ayant convoqué tous ses prêtres à Brixen, il les fit inviter à déposer secrètement, sous la foi du serment, ce qu'ils savaient concernant les embûches dressées contre lui, et à presser les fidèles de s'approcher des sacrements avant le 12 mars, limite jusqu'à laquelle il suspendait l'application de l'interdit (5).

Son intention était de partir pour Rome après cette date ; mais une longue absence de Sigismond le fit surseoir à son départ (6). Il en profita pour travailler au rachat de la seigneurie de Vels, aliénée par l'évêché au commencement du siècle (7) ; et malgré ce fait, malgré l'échauffourée d'Enneberg et les événements violents de Sonnenburg, grâce aux bons offices de la duchesse Éléonore et de l'évêque de Trente, sa rencontre

(1) 10 février. *Handlung*, p. 26.

(2) *Handlung*, p. 27-28. Les trois chanoines sont Michel de Natz, Théobald de Wolkenstein et Conrad Tegmaier. Sont témoins avec eux : Jean de Bavière, l'évêque de Coire, les comtes de Lüpfen et de Kirchberg, Berncher de Zymern et Oswald Sebner.

(3) Jæger, I, 271.

(4) Lettre du 9 février aux échevins d'Innsbrück. *Pestarchiv*, 39, 157. Pour la réponse aux chanoines, cf. *Handlung*, p. 35-38.

(5) Les prêtres avaient été convoqués sous peine d'excommunication et de suspense (*Handlung*, p. 22). Le 23 février, une centaine de prêtres étaient présents au synode. Seul le clergé de la vallée de l'Inn s'était abstenu et en avait appelé à Rome de la menace dont ils étaient l'objet (*Handlung*, p. 39-41. *Reg. cusan.*, f[os] 23-24). Nicolas était représenté par Gebhard de Bulach et Simon de Welen (Lettre de Nicolas au synode, 19 février. *Handlung*, p. 41-42). Sur le synode même, cf. *Handlung*, p. 43.

(6) A la demande de la diète réunie à Innsbrück par Sigismond pour s'entremettre entre lui et le cardinal, une délégation de cette assemblée parut à Andraz le 3 mars (*Handlung*, p. 43-45). Nicolas s'en étant remis à justice, n'accepta pas ses bons offices, mais promit de différer l'application de l'interdit jusqu'au retour du duc.

(7) Lettre au chapitre de Brixen, 24 avril. *Reg. cusan.* f° 21. Nicolas invite les chanoines à aider Simon de Welen à trouver l'argent necessaire.

avec le duc, à Lüsen, au mois d'août, donna les bons résultats que nous avons signalés en leur lieu. Il fut entendu que, pour régler les difficultés pendantes, une réunion se tiendrait le 23 avril 1459, date à laquelle Nicolas espérait être de retour de Rome. De Lüsen, Cusa se rendit à Bruneck, et là, pour la première fois depuis le jour où, à Innsbrück, il avait prêché devant Sigismond dans les circonstances que l'on sait, il monta en chaire. On pouvait croire à une résurrection. En réalité, ce sermon du 8 septembre 1458 devait être le dernier que l'évêque de Brixen prononcerait dans son diocèse (1). Après avoir attendu en vain l'abbesse de Sonnenburg, il revint à Andraz et passa de là en Italie, laissant comme procurateurs : au temporel, le vicaire général Michel de Natz ; au spirituel, Gebhard de Bulach, chanoine de la cathédrale, et Conrad Bossinger, de la collégiale Sainte-Marie de Brixen (2).

(1) Le dernier, du moins, que nous possédions, car il y prêcha encore le vendredi saint 1460, d'après *Handlung*, p. 337.

(2) 14 septembre 1458. *Handlung*, pp. 61 et suiv. *Missiv-Buch*, p. 396-405. Il avait rencontré, à Andraz, les deux premiers, ainsi que le chanoine Georges Golser, et leur avait donné l'absolution, de ses propres mains. Il fit son entrée à Rome le 30 septembre, accompagné de plusieurs cardinaux. Eubel, II, p. 35, nº 166.

CHAPITRE XI

L'évêque de Brixen

III. La rupture

Quelques semaines à peine avant le départ de Nicolas de Cues pour Rome, son ami, Aeneas Sylvius, l'ancien secrétaire de l'Empereur, avait été élu successeur de Calixte III. L'année précédente déjà, à l'occasion de son élévation au cardinalat, Aeneas avait pressé Nicolas de venir le rejoindre : « Je ne sais, lui disait-il, comment je pourrai satisfaire à la dignité qui m'est confiée, si vous ne revenez ! Instruit par vous, je naviguerai plus sûrement sur cette mer qu'agitent les tempêtes... »; et il ajoutait : « Une vertu comme la vôtre ne doit pas languir, emprisonnée dans les neiges et les sombres défilés... » (1). Ces paroles dénotaient sans doute de la part du cardinal de Sienne, le désir d'arracher son ami aux difficultés au milieu desquelles il se débattait; elles témoignaient aussi d'une affection et d'une estime dont il allait lui donner sans tarder des marques éclatantes. Pie II, avant de partir pour Mantoue, aurait-il nommé Nicolas de Cues son vicaire général au temporel, le 11 janvier 1459 (2), s'il avait, comme on l'a dit (3) redouté la rudesse de son caractère et l'intransigeance de sa volonté ? Lui aurait-il laissé toute latitude de « gouverner, administrer, réformer la ville de Rome et le patrimoine de saint Pierre », s'il n'avait approuvé la gestion de son diocèse? L'aurait-il chargé « de visiter et réformer toutes les basiliques, de

(1) Lettre du 28 décembre 1457. Aeneas Sylvius, *Opera*, éd. Bâle, ep. 197, p. 765.

(2) *Reg. vatic.* 515, f°s 132-134'. Le 26, François, évêque de Ferrare, est nommé vicaire général au spirituel. *Reg. cit.*, f° 147. Dès le 12 octobre 1458, du vin, commandé pour l'usage du palais apostolique et payé par la Chambre, fut porté dans la demeure de Nicolas. Arch. d'Etat, Rome, Mandata cameralia, 1458-1460, f° 33'. Le détail a son importance, pour montrer comment fut reçu à son arrivée, l'évêque de Brixen.

(3) Toute la thèse de Jæger tend à opposer le caractère de Pie II à celui de Cusa et à présenter celui-ci comme un ami encombrant, que l'on soutient mais que l'on blâme.

leur donner des statuts, de déposer les personnes indignes et de conférer leurs charges à d'autres », si son œuvre réformatrice en Allemagne ne lui eût agréé? S'en serait-il remis sur lui du soin « de veiller à la paix entre les princes, dans la cité, dans le peuple ; de modifier les traités ; de châtier les rebelles », s'il ne lui avait pas reconnu certaines qualités politiques?

Le pape n'aura d'ailleurs qu'à se féliciter de son choix (1). Nicolas réussira à mettre fin aux rixes et aux crimes qui désolent la campagne romaine et la ville même ; il réfrènera les excès des fauteurs de troubles, les Savelli, les Colonna, les Anguillara surtout (2) ; il apaisera des litiges entre administrateurs de la ville (3), organisera la gendarmerie (4), veillera à ce que le produit des salines soit régulièrement perçu et à ce que la production en soit augmentée, en vue de la croisade (5). Il profitera d'ailleurs de sa légation pour tenir un synode dans la chapelle pontificale, pour faire la visite des basiliques majeures (6), pour défendre les droits du chapitre de saint Pierre (7) et intervenir dans la réforme des monastères italiens (8).

Pie II connaissait de longue date aussi Sigismond, avec lequel il avait entretenu des relations bienveillantes à la cour d'Autriche ; et il comptait sur le duc pour la croisade, à la préparation de laquelle il avait dessein de consacrer toutes ses énergies. Lorsqu'au mois d'octobre 1448, il écrivit aux princes allemands pour les convoquer à la diète de Mantoue, il lui adressa une invitation spéciale, le priant d'user de toute son influence auprès de l'Empereur, son parent, pour le décider à se rendre à cette assemblée, où devaient se discuter les moyens de réaliser le grand projet (9). Il espérait arriver facilement à réconcilier

(1) Il lui écrit de Pérouse, le 9 février 1459 : « Legationi tuae bene gerendae omni studio intende, sicut te fecisse et facere audivimus et facturum non dubitamus ». *Arch. Vatic.*, Arm. 39, lib. 9, f°s 11^v^-12. Le 13 février : « Placuit admodum et consolationem non parvam attulit novisse ex litteris tuis Urbem et loca circumvicina pacifica esse ». *L. c.*, f° 12. Un autre bref, du 9 juin 1459, a été publié par Pastor, *Gesch. der Päpste*, t. II. supplément n° 15.

(2) Bulle du 13 février. *L. c.*, lib. 9, f° 12, etc.

(3) Bulle du 23 févr. *L. c.*, f°s 14^v^-15.

(4) Bulle du 10 mars. *Arch. vatic.*, Arm. 39, lib. 9, f° 21^v^.

(5) Mantoue, 23 juin 1459. *L. c.*, n° 8, f° 60.

(6) 27 janvier 1459, à saint Pierre, sermon: *Sic currite* ; 10 février, au synode : *Dum sanctificatur*; 23 février, au Latran : *Audistis fratres*, 6 mars, à sainte-Marie-Majeure : *Sicut nuper.*

(7) Jugement rendu le 13 août 1459, sur députation de Cusa, par Gebhard de Bulach (de Balako), docteur en décrets, chanoine de Brixen, son auditeur, contre Ange de Busal, dans un litige au sujet de certains revenus. *Arch. de Saint-Pierre*, Fascicul. 326, caps. 37.

(8) Bref publié dans D. L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis Cartusiensis*, t. IV, Monstrolii, 1892, p. 465.

(9) Chmel, *Fontes*, II, 180.

lui-même, à cette occasion, le duc et le cardinal, qu'il aimait tous deux, et qui, d'ailleurs, en avaient appelé l'un et l'autre à son jugement. C'était compter sans la perfide influence d'un juriste sans conscience que, depuis le mois de mai 1458, Sigismond avait pris à son service : maître Grégoire Heimburg.

Grégoire n'était pas un inconnu pour Nicolas de Cues. Originaire de Schweinfurt en Franconie, lui aussi avait étudié le Droit à Padoue, et y avait conquis l'amitié de Cesarini (1). Il était arrivé à Bâle, au mois de novembre 1432, à la tête de la députation des princes Électeurs, comme représentant de l'archevêque de Mayence, et tout en soutenant le concile, il s'était affirmé partisan d'une entente avec le pape. Dans son discours d'arrivée (2), il avait exalté la paix et prôné la réforme, en termes plus chaleureux que ne devait le faire bientôt l'auteur du *De concordantia catholica*; et, mieux que lui, il était resté fidèle à l'idée maîtresse de cet ouvrage (3). Sa signature avait figuré à côté de celle de Nicolas dans le règlement d'un conflit entre ducs de Bavière (4); mais lorsqu'en mars 1434, était venue la discussion de l'affaire de Trèves, l'avocat d'Ulric, qui venait de mettre en avant les droits du chapitre, avait vu se dresser devant lui Heimburg, déclarant que le chapitre n'avait choisi le comte de Manderscheid que comme un moindre mal ; et le concile s'était prononcé pour Raban de Helmstadt (5). Depuis lors, la destinée des deux hommes avait été toute différente : tandis que Nicolas s'était orienté vers le service de l'Église, la spéculation philosophique, l'apostolat du vrai et du bien, Grégoire était entré, comme syndic, au service de la ville de Nuremberg, prenant l'habitude de soutenir indistinctement et parfois simultanément toutes les causes, bonnes ou mauvaises, n'hésitant pas, par amour de l'argent, à trahir les intérêts mêmes qu'il avait mission de défendre. Au moment de la rupture entre le pape et le concile, en 1437, quand Nicolas avait quitté Bâle, Grégoire y était accouru ; et il n'en était revenu que pour lire, à la diète de Francfort, le 3 janvier 1438, la déclaration de neutralité, dont il avait peut-être été le principal instigateur. Son dessein, semble-t-il, avait été de profiter du désarroi général et de la mort d'Albert II pour faire, des princes allemands, les arbitres de la chrétienté, ou du moins pour les affranchir de la tutelle de l'Empereur (6). Toujours, depuis ce temps, il était resté l'adversaire irréductible du pape, surgissant comme un mauvais génie, partout où

(1) Joachimsohn, *Gregor Heimburg*, p. 29.

(2) 29 novembre 1432. Mansi, XXX, 217.

(3) C'est lui qui rédigea les sept articles du 7 novembre 1433, qui devaient sceller la réconciliation du pape et du concile. Joachimsohn, p. 33.

(4) 20 mars 1433. Oefele, *Scriptores rerum Boicarum*, II, 202'.

(5) Joachimsohn, p. 35.

(6) Joachimsohn, p. 43-54.

il y avait une rivalité à entretenir, une haine à attiser, et disparaissant ensuite dans l'ombre, jusqu'à ce qu'une nouvelle occasion se soit offerte de jouer son rôle. L'archevêque de Trèves, Jacques de Sierck, déposé de son siège par Eugène IV, l'avait immédiatement pris à son service. Nicolas de Cues et Aeneas Sylvius s'étaient heurtés à son hostilité, à la diète de Francfort, en 1446. Il était allé jusqu'à Rome se faire le porte-parole des princes et vomir contre la curie les plus grossières insultes (1). Un moment, pour défendre la ville de Nuremberg contre l'emprise que voulait exercer sur elle le margrave Albert-Achille, il avait exalté l'autorité de l'Empire ; mais bientôt, lorsqu'il eut touché du doigt l'impuissance de Frédéric III, et qu'à la lumière des négociations qui s'étaient poursuivies à Vienne, il eut compris que le « pouvoir impérial », auquel l'étude du Droit romain avait rendu éclat et majesté dans l'esprit des juristes, n'était que fiction, il s'était retourné, comme la plupart de ses pairs, vers l'étoile montante des princes, dont la domination territoriale s'affermissait et s'étendait de jour en jour. Nicolas de Cues l'avait rencontré à Ratisbonne et à Francfort, en 1454, comme plénipotentiaire du jeune roi Ladislas de Bohême (2). Sigismond, qui le trouva en 1458, à Gratz, au service de son cousin l'archiduc Albert d'Autriche, n'eut pas de peine à se l'attacher.

Grégoire Heimburg apportait au duc de Tyrol, outre une science juridique solide et de brillantes qualités oratoires, l'astuce d'un avocat retors, l'habileté d'un homme déjà rompu aux affaires, et surtout l'incroyable audace que donnait, aux humanistes de la Renaissance, la conscience de leur valeur et de leur importance. Laurent Blumenau, le prussien jouisseur et sans patrie sur lequel, jusque-là, Sigismond s'était appuyé, était, auprès de Grégoire, un timide et un consciencieux ; il deviendra désormais un simple instrument entre les mains du maître-légiste, dont la marque se reconnaîtra à la promptitude et à la hardiesse dans la décision, comme à la fermeté obstinée dans l'exécution.

Sans doute faut-il voir déjà une trace de son influence, dans l'esprit de conciliation dont a fait preuve le duc, à la diète de Lüsen, et dans la bonne volonté extraordinaire avec laquelle, après le départ de Nicolas, il a procédé au remplacement de l'abbesse de Sonnenburg. Cette attitude est, en effet, le premier indice du changement radical de tactique qu'adoptera Sigismond sous l'impulsion de Heimburg : renoncer à une opposition sans issue, désarmer l'adversaire, accumuler les torts de son côté, et prendre ensuite résolument l'offensive. On voit alors Blumenau ouvrir une enquête pour chercher des arguments en faveur du duc ; on voit Sigismond regarder comme un acte d'hostilité le fait que Conrad Bossinger recueille, pour Nicolas, des témoignages écrits, de la part des

(1) Joachimsohn, p. 76, 83, 85.

(2) Joachimsohn, p. 150.

paysans de Mühlbach (1), en prendre prétexte pour déclarer la trêve rompue, et réunir, à Sterzing, une diète où il expose ses griefs contre Cusa (2) ; on voit le chapitre, à demi terrorisé (3), solliciter du cardinal confirmation de ses privilèges, comme s'ils avaient été violés (4). Mais c'est à Mantoue que Grégoire, pour la première fois, entre en jeu directement : il aura tôt fait de rompre tout espoir d'entente, de conduire son maître à la révolte ouverte contre le saint-siège, et de transformer une querelle locale en question de principes, dont le retentissement se fera sentir dans l'Europe entière.

Malgré l'invitation réitérée de Pie II (5), Sigismond ne se hâta pas de se rendre à l'assemblée. Il s'y laissa devancer par Nicolas de Cues, par les représentants du chapitre, par l'évêque de Trente et les autres délégués de l'Empereur (6) ; néanmoins, quand, le 10 novembre 1459, il fit son entrée dans la ville, précédé d'un magnifique cortège de cavaliers et de nobles seigneurs, le pape et le collège des cardinaux le reçurent avec les plus grands honneurs (7). Le premier discours que fit pour lui Grégoire Heimburg produisit, il est vrai, une pénible impression : les accents avec lesquels il parlait de « la croisade nécessaire » étaient trop élégants pour exprimer une émotion sincère ; mais surtout, dans son

(1) Bossinger, chanoine de Sainte-Marie à Brixen, ayant transmis à Nicolas le désir manifesté par plusieurs paysans de Mühlbach d'être absous de l'excommunication encourue pour cause d'embûches, le cardinal avait répondu qu'il leur pardonnerait, s'ils le demandaient par supplique notariée, dans laquelle ils raconteraient ce qui s'était passé. Lettre du 31 janvier 1459. *Pestarchiv*, 39, 157.

(2) *Handlung*, p. 63. Son porte-parole à la diète fut Hans Kripp.

(3) Le duc avait réclamé au chapitre 100.000 ducats de dommages-intérêts et l'emprisonnement du chanoine Bossinger. *Handlung*, p. 62.

(4) Michel de Natz présenta cette demande. Nicolas apposa sa signature à la lettre de son prédécesseur, Georges de Stubay, ajoutant qu'il confirmait ces privilèges, autant qu'il le pouvait faire légalement et sans préjudice de sa dignité épiscopale. Le chapitre lui renvoya un messager, demandant confirmation pure et simple. Cusa protesta qu'il n'avait jamais violé les privilèges du chapitre et s'entendrait certainement avec lui, quand il le rencontrerait. *Handlung*, p. 67-70.

(5) Lettre du 31 mai 1459. Archiv. vatic., arm. 39, n° 9, f° 45' ; Origin. parch., *Pestarchiv*, 32, 12. Cusa y joint, le 2 juin, une lettre pour la duchesse. Orig. autogr., arch. d'Innsbrück, *Sigmundiana*, IV/a 8. Le pape renouvela son invitation le 21 juillet et le 21 septembre. Sigismond se fit d'abord excuser par Blumenau, puis il fit connaître, par André Mack, le vrai motif de son retard : il ne se mettrait en route qu'après l'arrivée de Cusa. Le 6 octobre, Pie II lui fit dire que Nicolas était arrivé. *Handlung*, p. 78.

(6) Le margrave de Bade, le doyen de Breslau, les évêques Antoine de Trieste et Jean d'Eischstætt. Bonelli, III, 1re partie, p. 259.

(7) Pie II envoya à sa rencontre deux cardinaux et le fit recevoir aux portes de la ville par les autres cardinaux présents à la curie. Il le reçut ensuite lui-même en audience publique et solennelle. François Sforza lui ayant fait cadeau de trois bœufs superbes, il en donna un à Sigismond, un à tous les autres princes réunis et garda le troisième pour lui et les cardinaux. Pie II, *Commentaria rerum memorabilium*, Francofurti, 1614, p. 90-91.

éloge de la Maison d'Autriche, l'orateur avait l'indélicatesse, pour ne pas dire la grossièreté, de rappeler, au milieu de réminiscences de Cicéron et de Virgile, la douceur voluptueuse des vers et le charme de certaines lettres «immortelles», que l'Aeneas Sylvius d'autrefois avait communiquées à son maître (1). Pie II passa outre, laissant entendre seulement qu'il était à même, plus que personne, de louer la Maison d'Autriche et que, pour Sigismond en particulier, il le connaissait depuis l'enfance (2). Mais aux séances concernant les affaires du Tyrol, qu'il tint à présider lui-même, il put bien vite mesurer la perfidie qui se logeait dans l'âme de ce beau diseur.

Grégoire, dès l'abord, se porta plaignant, faisant grief à l'évêque de Brixen d'avoir blessé l'honneur du duc, en l'accusant d'avoir attenté à sa vie; d'avoir mésusé de ses droits, en refusant à ses prêtres les pouvoirs de juridiction et en jetant sans raison l'interdit sur le diocèse; d'avoir récompensé « les meurtriers d'Enneberg » (3). Nicolas, de son côté, exposa ses revendications relatives à la souveraineté spirituelle et temporelle de l'évêque de Brixen sur son diocèse, affirmant que, comme comte de Tyrol, Sigismond était son vassal (4). Le pape tenta de s'entremettre ; mais Grégoire, au nom du duc, repoussant à priori tout arbitrage, se réclama de la convention de Salzbourg, signée autrefois par l'évêque. Du reste, ajouta-t-il, les contestations relatives au temporel ne sont pas de la compétence du saint-siège : elles relèvent de l'Empereur. Sigismond quitta Mantoue y laissant ses conseillers (5) ; mais en vain le margrave de Bâle négocia-t-il avec eux, en vain Pie II tenta-t-il de faire revivre l'accord signé en 1454 : ils se retranchèrent derrière l'insuffisance de leurs pouvoirs. Tout ce que le pape put obtenir fut, que les pourparlers se poursuivraient à Trente, au mois de janvier 1460, de sorte qu'une entente pût intervenir avant la réunion prépara-

(1) Discours du 21 novembre 1459, publié dans Joachimsohn, p. 316-318. « Dixi pater beatissime, firmamentum contractae notitiae et amoris accensi praestitisse litteras illas oratorias... simul et gravitate sententiarum e beato illo pectore velut aliquo prophetiae fonte manantium ac suavitate carminum dulci modulatione currentium, sed et plurimarum suavissimarum epistolarum, quas nulla unquam litura cassabit, nulla vetustas obliturabit nec ulla obtenebrabit uliginis obscuritas, quarum omnium princeps ille a legendo ac relegendo religiosus auctorem illarum Eneam Silvium jugi memoria complectitur ».

(2) Pie II, *Commentaria*, l. c.

(3) *Handlung*, p. 75-79. Sinnacher, VI, 475-478.

(4) *Handlung*, p. 334-335.

(5) 29 novembre 1459. *Handlung*, p. 362. Sur sa demande, le pape lui accorda, pour lui et sa suite, le droit de se choisir un confesseur, qui aurait des pouvoirs extraordinaires (*Reg. vatic.* 501, f° 353'), et concéda des indulgences à plusieurs églises du diocèse, en particulier à l'église Saint-Jacques d'Innsbrück (*Reg. vatic.* 502, f°s 293-294).

toire à la croisade, qui devait se tenir à la cour impériale, le 30 mars (1); mais, là encore, les conseillers du duc finirent par trouver prétexte à rupture (2) ; et tandis que Pie II envoyait à Sigismond de nouvelles propositions par l'entremise du margrave Albert de Brandebourg (3), l'évêque de Trente écrivait au cardinal qu'il n'y avait pas d'issue possible au conflit sans son retour à Brixen (4).

Nicolas avait manifesté déjà son intention de reparaître dans le diocèse (5). Son chapitre ne cessait de lui réclamer confirmation de ses privilèges, suspension de l'interdit, désaveu des procurateurs au spirituel, Gebhard de Bulach et Bossinger. Le duc avait convaincu les chanoines que toute résistance à ses volontés était inutile ; et il avait ébranlé la fidélité des villes de Brixen, de Bruneck et de Klausen, bien que le pape leur eût déclaré approuver à la fois la fermeté et l'esprit pacifique de leur évêque (6). Le retour s'imposait. Pie II y consentit, non sans avoir au préalable demandé à Sigismond l'assurance qu'aucun acte d'hostilité n'était à craindre pour le cardinal (7) ; et Nicolas partit, le 19 janvier 1460 (8). Quelques jours plus tôt, le pape avait lancé, avec l'assentiment de tous les cardinaux présents à Mantoue, la fameuse bulle *Execrabilis* condamnant comme fauteur d'hérésie et coupable du crime de lèse-majesté, quiconque en appellerait de l'autorité apostolique à un futur concile (9).

A peine arrivé à Brixen, Nicolas eut l'imprudence de laisser entendre au chapitre que son séjour ne serait pas long. Christian de Freyberg, le révolté de 1456, Wolfgang Neidlinger, et Georges Golser, joints à quelques bourgeois de Brixen, Bruneck et Klausen, coururent aussitôt à Innsbrück pour mettre sous la protection du duc le chapitre et les

(1) Bref à Sigismond, 17 décembre. Origin. parch. *Pestarchiv*, 39, 157; et lettre du 20 décembre, signalée par Jæger, I, 344.

(2) La réunion eut lieu le 12 janvier. Les conseillers du duc, constatant que les pleins pouvoirs de leurs adversaires étaient écrits sur papier libre et munis du petit sceau du cardinal, exigèrent qu'ils se fissent donner d'abord un parchemin muni d'un grand sceau. L'évêque de Trente intervint et se porta garant que la formalité serait remplie. Les conseillers prétendirent alors ne rien discuter avant le retrait de la bulle de Calixte III, de l'interdit et de toutes suspenses ; puis la rupture fut amenée par une contestation relative aux mines d'argent de Gastein. *Handlung*, p. 81 et suiv.

(3) Copie de la cédule qui fut remise à Albert, *Handlung*, p. 108 et suiv.

(4) *Cod. cusan.*, p. 101 et 249.

(5) *Handlung*, p. 88.

(6) Lettre du 30 décembre 1459. *Handlung*, p. 109. Le lendemain, Pie II écrivit au chapitre pour lui reprocher son attitude à l'égard de Nicolas. *Handlung*, p. 106.

(7) Lettre du 18 janvier 1460. *Cod. cusan.*, p. 208.

(8) Eubel, II, 35, n° 172.

(9) Raynaldi, ad a. 1460, n° 35. Sur la date, cf. Pastor, *H. d. P.*, III, 94 n.

villes, le reconnaître comme avoué de l'évêché, lui promettre enfin fidélité et assistance, même s'il entrait en conflit avec le cardinal (1). Que cette affirmation de solidarité ait été spontanée ou que, comme le laissa entendre Bossinger, elle ait été exigée par Sigismond, il était clair, en tous cas, aux yeux de Nicolas, que le terrain était miné sous ses pas. Il lui importait donc de hâter les événements.

Il fit proposer au duc l'envoi de Perceval d'Annenberg à Bruneck, où il étudierait avec lui les moyens d'arriver à une prompte entente; convoqua un synode pour le 30 mars, afin d'examiner la conduite si contestée de Bulach et de Bossinger ; mais refusa au chapitre de lever l'interdit des prêtres qui en avaient appelé contre lui : telle était, disait-il, la volonté du pape, que pouvait confirmer le cardinal Bessarion, de passage alors à Brixen (2). Le jour même, des hommes d'armes du duc, qui occupaient le Pusterthal sous prétexte d'une guerre possible avec la Carinthie, se jetaient brusquement dans le monastère de Sonnenburg, auquel le cardinal avait demandé des redditions de comptes (3) ; et Nicolas, ne se sentant plus en sûreté à Bruneck, se réfugiait au château d'Andraz, d'où il écrivait au chapitre sa résolution de défendre jusqu'au bout la liberté de son église (4). Un coup de main auquel se livrèrent des soldats du duc, à Mühlbach, contre un de ses équipages, alors qu'il se rendait au synode de Bruneck, acheva de l'éclairer sur la soi-disant sécurité dont il jouissait (5). Son indignation se traduisit, devant l'assemblée, en récriminations sur la mauvaise foi avec laquelle le pape et lui avaient été traités à Mantoue, et sur les attaques dont sa personne ou les droits de son église étaient l'objet. Il proclama l'interdit, conformément à la bulle de Calixte III, prononça la suspense contre quiconque ne l'observerait pas et déclara que, si l'union n'était pas faite avant Pâques, il ne consacrerait pas les saintes huiles. Aux curés qu'effrayaient ces mesures, il permit d'attendre

(1) 26 janvier. *Handlung*, p. 89.

(2) *Handlung*, p. 91-95. La lettre au chapitre est datée de Bruneck, 13 févr.

(3) Sinnacher, VI, 481.

(4) 14 février. Origin. autogr., arch. Brixen, L. 34, nº 20, B. Jæger, I, 369, n. 17, qui n'a connu cette lettre que par Sinnacher, VI, 481, doute que la date du 14 soit exacte. L'original donne raison à Sinnacher. « Sigismond, disait Nicolas, ne peut appuyer ses prétentions à la souveraineté sur l'évêché, ni sur son titre de duc d'Autriche, puisque Brixen n'est pas en Autriche, ni sur celui de comte de Tyrol, puisque ce comté dépend de la principauté de Coire. Comment les comtes de Tyrol auraient-ils pu être princes de l'évêché avant d'entrer dans le diocèse ? Et s'ils le sont devenus après, qu'on dise quand et par qui ».

(5) Les soldats arrêtèrent une voiture de la caravane et dételèrent les chevaux, en criant au cocher : « Enlève ton bien et va-t'en. Ce qui est à ton maître, laisse-le ». Au cours de l'échauffourée, plusieurs prêtres furent désarçonnés. « Das verchünden wir eu, das ir wisset wie sicher wir und dy unseren sind », écrit Nicolas, le 1er avril, à l'évêque de Trente. *Handlung*, p. 96-97.

auprès de lui l'issue des négociations qui allaient s'ouvrir; et, comme plusieurs manifestaient le désir que Sigismond connût la gravité de ces dernières, il les envoya à Innsbrück, avec mission de faire savoir au duc qu'en cas d'échec des pourparlers, il était décidé à remettre tous les fiefs de l'évêché à l'Empereur (1) !

La menace était par trop forte. Croyant briser la volonté du duc, le cardinal s'était découvert. La riposte allait être immédiate, et d'autant plus violente que l'occasion s'offrait plus belle, à un adversaire qui n'attendait, semble-t-il, que cette fausse manœuvre. Tandis que Perceval d'Annenberg se rendait à Bruneck, comme il avait été convenu, Sigismond convoquait à Innsbrück 53 nobles de la région ; et, au moment où son négociateur, triomphant des dernières résistances de Nicolas, se mettait pleinement d'accord avec celui-ci (2), le samedi saint, 12 avril, il déclarait la guerre au cardinal et se mettait en marche contre lui, à la tête d'une armée de 500 cavaliers et 3.000 fantassins (3).

En apprenant cette nouvelle, le matin de Pâques, alors qu'il se préparait à donner la communion au peuple et à prêcher, Cusa voulut fuir. Il était trop tard. Sa seule ressource fut de s'enfermer dans la forteresse qui dominait la ville (4). Pendant que, tant bien que mal, avec le secours des paysans voisins, les habitants de Bruneck défendent leur cité contre les premiers assaillants, le chapitre, effrayé à la pensée des conséquences qu'entraînerait un acte de violence contre la personne du cardinal, envoie des délégués au-devant du duc, pour le supplier d'arrêter sa marche. Ceux-ci le rencontrent à Sterzing, mais ne parviennent pas à le fléchir. Nicolas, de son côté, fait offrir de s'en remettre, pour les plaintes formulées dans la déclaration de guerre, à la décision de trois conseillers ducaux (5). Sa demande est rejetée. L'armée assiégeante, forte maintenant de 4.000 hommes, aura facilement raison de la petite garnison que commande Barthélemy de Lichtenstein : une meule de paille est incendiée près des murailles, la ville ouvre ses portes, et les bourgeois, en dépit du serment qui les unit au cardinal, sont contraints de faire acte de soumission à son agresseur. Après ce bel exploit, la troupe court au château. En vain Nicolas demande-t-il qu'on suspende

(1) *Handlung*, p. 95.

(2) Perceval arriva à Bruneck le 7 avril. Il s'entendit rapidement avec Nicolas, sauf sur la question des mines de Gastein. Ses instances et celles de quelques chanoines finirent par déterminer l'évêque à laisser l'affaire en suspens pendant un an, comme il le désirait. *Cod. cusan.*, p. 249-250 ; *Handlung*, p. 336.

(3) Actes originaux, *Schatzarchiv* d'Innsbrück, 8979 et 8980 ; *Handlung*, p. 356.

(4) *Handlung*, p. 337. Avec lui se trouvaient Michel de Natz, Jacques Lotter, Pierre d'Erkelenz, et deux commensaux : un nommé Pomperger et un abbé dont le nom est resté inconnu. *Cod. cusan.*, 427 ; *Handlung*, 337.

(5) L'évêque de Trente, Jacques Trapp et Perceval d'Annenberg. *Cod. cusan.*, 199.

les hostilités pendant une heure et le conduise devant Sigismond ; en vain objecte-t-il que le château appartient à l'église, dont le duc est le protecteur : l'armée s'en tiendra à ses instructions : « s'emparer du fort et de la personne du cardinal ». Le mardi, Sigismond arrive au camp et envoie à l'évêque le texte de sa déclaration de guerre ; puis, bien que Nicolas lui rappelle la loi d'Empire en vertu de laquelle un mois doit s'écouler avant l'ouverture des hostilités, il fait cerner le château et commencer le tir (1).

Abandonné par le chapitre et réduit d'ailleurs à merci, l'assiégé ne peut que céder. Les hostilités sont suspendues le mercredi, à midi; le château est remis à Sigismond ; et, après deux jours de négociations où il a la tristesse de voir les chanoines jouer aux médiateurs, au lieu de le soutenir (2), l'évêque abandonne gratuitement au duc le domaine de Taufers qu'il lui à récemment acheté, lui fait remise d'une dette de 3.000 florins et lui paie une rançon de 10.000 (3). Il est convenu que les châteaux appartenant à l'évêché seront remis au chapitre, qui n'y nommera que des capitaines agréés par Sigismond et les lui laissera ouverts en cas de nécessité (4) ; que le duc s'engagera, par contre, à protéger le chapitre et les gens de l'évêché ; que le cardinal ne revendiquera aucun des biens que le duc tient de son père. On se partage les pouvoirs relativement à Sonnenburg. En ce qui concerne les vallées d'Enneberg, d'Abtei et de Wengen, on reprend pour dix ans une convention signée par Jean Rœttel. On s'en remettra, pour les mines de Gastein, à l'arbitrage de l'archiduc Albert d'Autriche (6). Enfin, Nicolas se déclare disposé à lever l'interdit dès qu'il le pourra, et demande au pape l'absolution de Sigismond. « Ainsi le réclame, écrit-il, une époque où plus personne ne s'inquiète des censures. D'ailleurs, le duc et les siens regrettent leur faute et manifestent un vif désir d'être absous » (7).

L'absolution ne devait pas être donnée avant longtemps ! A peine libre, le cardinal frappa de suspense le curé de Bruneck, pour avoir célébré les offices divins en présence du duc (8), jeta l'interdit sur la ville, partit pour Ampezzo, en proclamant la nullité juridique des actes qui

(1) *Cod. cusan.*, 251 ; *Handlung*, 337, 356.

(2) *Handlung*, p. 206.

(3) 18 avril. Actes originaux, *Schatzarchiv*, 8981 C et 8983.

(4) *Handlung*, p. 114-116, 120, 206 ; et *Schatzarchiv*, 8985. Cet acte et les suivants sont du 24 avril.

(5) Original, arch. de Brixen, Urk. 1492.

(6) Original, parch., *Schatzarchiv*, 8982. Jæger, II, 22.

(7) 23 et 24 avril. *Cod. cus.* 221, p. 196 ; Chmel, *Material*, II, 203.

(8) Le duc était, en effet, toujours excommunié. Jæger, II, 28, a mauvaise grâce à s'indigner et à plaindre le peuple, après n'avoir pas eu un mot de blâme pour la brutale agression du duc, qui a privé les fidèles des offices et de la communion le jour même de Pâques.

lui avaient été extorqués par la force (1), et fit savoir au duc qu'il n'interviendrait en sa faveur auprès du pape, qu'après restitution des biens enlevés à l'évêché (2). Ainsi, l'inqualifiable geste que Sigismond croyait devoir être décisif, ne faisait que raidir la volonté de l'évêque, après avoir justifié ses craintes antérieures ; bien plus, en portant atteinte à la dignité cardinalice, il atteignait, par delà Nicolas de Cues, le Sacré-Collège tout entier et appelait une riposte directe de la part de Pie II lui-même. Le conflit allait prendre bientôt des proportions énormes.

Sommé de comparaître à Sienne, devant le consistoire, pour justifier son attitude (3), Sigismond y envoya Blumenau, porteur d'un appel au pape mieux informé (4). Le docteur se vit jeter en prison comme suspect d'hérésie (5) ; Pie II, prenant en mains l'administration du diocèse, ordonna à Barthélemy de Lichtenstein de hisser sur la place

(1) Nicolas partit le 27 avril. Le 24, le duc lui avait fait confirmer, par écrit, la valeur juridique de toutes ses promesses et de celles de son chapitre (Chmel, *Material*, II, 203) ; mais, comme le dit l'abbé inconnu qui était avec lui : « le cardinal accorda tout, sachant bien que ce qui était ainsi extorqué par la violence ne pouvait nuire, en droit, à son église » (Rapport de l'abbé, *Cod. cusan.*, p. 254). Toujours, Nicolas affirmera avoir été prisonnier à Bruneck (*Handlung*, p. 130 ; *Cod. cusan.*, p. 120). Le duc, il est vrai, le niera (*Handlung*, p. 356) ; mais la belle liberté que celle d'un homme isolé, sans soldats, près d'une ville occupée par une armée ennemie qui a mission de s'emparer de sa personne ! Certes, l'évêque était libre de circuler dans son château, mais ce château était investi; il était libre d'écrire des lettres, mais le moyen d'empêcher le duc d'en prendre connaissance ? Jæger (II, 27 n.) trouve, dans la lettre du cardinal au pape, à laquelle nous avons fait allusion, le document le plus fort en faveur de Sigismond ; mais le duc et les siens n'ont-ils pas vu cette lettre, dans la nuit du 23 avril ? et était-il prudent, pour le cardinal, de laisser entendre plus clairement que par une allusion aux exigeances du « temps où personne ne s'inquiète des censures », qu'il agissait à contre-cœur ? La véritable situation ne pouvait être exposée au pape et aux cardinaux que par le messager qui porta cette lettre, et qui avait, en effet, mission de le faire. (Lettre de Cusa à son neveu Simon, du château Saint-Jean, près Bologne, 14 mai 1460 : « d. Mathias, capellanus meus... rediit... et intellexit quomodo audita circumvallatione mea, papa et d. cardinales, reputantes apostolicam sedem lesam... ». *Cod. cusan.* 221, p. 210).

(2) Lettre à Léonard de Velseck, Ampezzo, 29 avril. *Handlung*, p. 130-132. *Acta concordiae*, f°s 48-49. Nicolas déclare qu'ayant besoin d'un médecin, il ira à Padoue ou dans quelque autre ville et attendra la réponse du duc, le 18 mai, à Bologne, avant de se rendre à Rome.

(3) Sur la demande de Nicolas, la sommation, fixée d'abord au 1er juin, fut retardée jusqu'au 4 août. *Reg. vatic.* 476, f°s 256^{v}-259. Texte publié par Düx, II, 466. Un nouveau délai, demandé par le duc, jusqu'au 24 août, fut refusé par Pie II. Lettres de Hans de Kronmetz et de Blumenau à Cusa, 28 juin, et réponse de celui-ci, 9 juillet. *Cod. cusan.*, p. 213.

(4) *Acta discordiae*, p. 112. Lettre de P. d'Erkelenz à Simon de Welen.

(5) Lettres de Cusa à Lichtenstein et à l'archevêque de Salzbourg, 12 août. *Cod. cusan.*, p. 135. Blumenau, craignant le supplice de l'échelle, prit la fuite avant son interrogatoire, et après avoir erré quelque temps dans les montagnes boisées, réussit à passer en Tyrol. Son récit de l'aventure a été publié par Chmel, dans *Sitzungsber. der k. Akad. der Wissensch., phil.-histor. Klasse*, Wien, t. V, p. 699.

de Bruneck les deux drapeaux pontifical et impérial (1). Une nouvelle sommation resta sans réponse. Le pape, alors, supprimant le duc « comme un rameau inutile et pourri de la Maison d'Autriche », fulmina contre lui et ses partisans l'excommunication majeure (2).

Le pressentiment de ces graves événements avait jeté un rayon de lumière dans l'âme de Cusa. Trouvant le pape résolu à sacrifier le siège de Brixen plutôt que de céder, et le sentant prêt à faire appel à la fois, à l'Empereur et au roi de France, il avait craint de voir se consommer la ruine de son église ; et devant un tel résultat de son administration, il s'était demandé si lui-même n'avait pas fait fausse route. Une lettre d'abandon intime, à l'évêque d'Eichstætt, qui souffrait lui aussi persécution, nous révèle ce sentiment. Nicolas se réjouit de la spoliation dont il a été l'objet, parce que, du moins, elle l'a instruit : « Je voulais enrichir mon église par une épargne excessive ; je reconnais mon erreur. Je suis certain maintenant que les évêques ne doivent pas thésauriser, mais seulement conserver leurs biens et distribuer le surplus aux pauvres. Consolons-nous, félicitons-nous mutuellement : par de légers châtiments, Dieu a voulu nous découvrir notre imperfection, afin que, modifiant nos vues, nous nous consacrions davantage à son service spirituel et à la charge pastorale, dont nous aurons à lui rendre compte avant tout le reste » (3).

Mais l'affaire était trop engagée pour qu'un recul fût possible : Pie II ne pouvait laisser passer, sans exiger d'excuses, l'affront fait « à un si grand prélat, dont le mérite et la bonté étaient connus de toute la chrétienté » (4). Frédéric III n'avait pas attendu l'appel du pape pour blâmer son cousin et proclamer qu'il ferait passer « la justice et la liberté de l'Église avant la parenté », d'autant plus que l'injure atteignait un cardinal qu'il « aimait et vénérait pour ses vertus » (5). Il ne s'agissait plus seulement d'une querelle de personne, mais d'un principe : aucune conversation n'était possible, si le duc ne remettait au préalable les choses dans l'état où elles étaient la veille de Pâques. A cela, Sigismond était loin de songer : il avait mandé, de nouveau Grégoire Heimburg, et le 13 août, il adressait à l'univers chrétien, aux princes surtout, dont les intérêts étaient menacés, disait-il, avec les siens, un manifeste

(1) Lettres de Cusa à l'Empereur, et de Pie II à Lichtenstein, 4 août. *Cod. cusan.*, p. 125-126.

(2) Bulle du 8 août. *Reg. vatic.* 477, f°s 231-234^r^. Publiée par Düx, II, 470.

(3) 11 juin 1460. *Cod. lat. monac.* 19697, f°s 145-146.

(4) Lettre à Sigismond, 27 avril 1460. Archiv. vatic., Arm. 39, n° 9, f° 181 ; Origin. parch., *Schatzarchiv*, 8984.

(5) Rapport du nonce Pierre de Tolède, 3 juin. *Cod. cusan.*, p. 198 ; Raynaldi, XIX, a. 1461, n° 11.

où il en appelait, des actes de Pie II, au futur pape ou au futur concile (1).

Pie II répond par un récit dramatique des événements où, opposant sa situtation actuelle de représentant du Christ à celle qu'il a eue à la cour d'Autriche, comme serviteur de l'Empereur, il déclare prendre le parti du devoir contre celui de l'amitié et marcher sur les traces de ses prédécesseurs, les Félix, les Boniface et les Clément (2). Le comte de Goritz, les Vénitiens, les villes de Trente, de Bâle, de Kempten, de Constance, de Nuremberg, les évêques d'Augsbourg, de Freising, de Constance sont pressés d'observer l'interdit et d'interrompre les communications avec le Tyrol (3). Au blocus économique, va se joindre l'action militaire : le comte de Goritz convoite le Pusterthal (4), l'Empereur à promis son aide (5), les Suisses, dont l'ardeur belliqueuse est soutenue depuis longtemps par le pape, n'attendent qu'un signal pour se jeter sur les territoires du duc (6). L'archevêque de Salzbourg, il est vrai, tarde à faire acte d'administrateur du diocèse de Brixen au nom du pape (7), l'évêque de Trente ne publie pas l'interdit (8), la ville de Kempten ne tient aucun compte de l'ordre reçu (9), le chapitre de Brixen en appelle lui aussi au pape mieux informé et obtient la capitulation de Lichtens-

(1) Manifeste rédigé à Innsbrück, dans la demeure de Perceval d'Annenberg. Arch. d'Innsbrück, Urk. 8987, 8988, 8989. Publié dans Freher-Struvius, *Rer. germ.*, II, p. 203. S'il faut en croire Senkenberg, Venise, le duc de Milan, le roi de France, les archevêques de Mayence, de Cologne et de Trèves, l'archiduc Albert d'Autriche, le duc Louis de Bavière, donnèrent leur adhésion à cet appel. Quoi qu'en dise Pastor, *Hist. des Papes*, III, 176, n. 4, ce point important n'a pas échappé à Jæger. Cf. t. II, p. 99 n.

(2) 19 août. Chmel, *Material*, II, p. 216-222 ; Freher-Struve, II, 187 et s.

(3) Lettres du pape au comte de Goritz, 9 août ; aux marchands allemands de Venise, 15 août ; au doge, 17 août ; à Trente, 15 août (*Cod. cusan.*, p. 132-133) ; à Kempten, 17 août (Haggenmüller, *Gesch. der Stadt Kempten*, I, 330) ; à Constance et Nuremberg, 17 août (*Handlung*, p. 425) ; aux évêques, 17 et 19 août (*Handlung*, p. 320 et 425 ; *Cod. cusan.*, p. 131) ; à Bâle, 18 août (Thommen, *Urkundenbuch der Stadt Basel*, t. VIII, Bâle, 1901, p. 97.)

(4) Lettre de Cusa au comte, lui demandant de veiller sur la vallée et de la défendre au besoin, 9 août. *Cod. cusan.*, p. 126-127.

(5) Lettre de Nicolas à Bernard de Krayburg, 11 août. *Cod. cusan.*, p. 136.

(6) Dès le 1er juin, Pie II avait suspendu la défense faite aux Suisses, au mois de janvier, d'entreprendre quoi que ce fût contre le duc. *Reg. vatican.* 476, f° 265. Lettre publiée dans Raynaldi, XIX, a. 1460, n. 33 et 44. Le 13, il leur envoya Servatius Regis et Jean Hæring, pour leur demander de traiter Sigismond en excommunié et de prêter main-forte au saint-siège, en cas de besoin. *Handlung*, 417. Le 22 août, à la réception de leur réponse, Cusa les remercie et le lendemain, le pape leur écrit sa satisfaction. *Cod. cusan.*, p. 256 et 137.

(7) Une lettre du 27 octobre signale encore cette abstention. *Cod. cusan.*, p. 179.

(8) Il se fait blâmer par lettre de Pierre d'Erkelenz, 22 août. *Cod. cusan.*, p. 141.

(9) Haggenmüller, *op. cit.*, I, 330.

tein, le défenseur de Bruneck (1). Le cardinal a confiance néanmoins, car « jamais on n'a vu de sentence apostolique, si juste et si judicieusement portée, rester sans effet »; mais il prévoit déjà que la résistance sera acharnée (2).

Sigismond, en effet, renouvelle son alliance avec la chevalerie Souabe (3) et son appel du 13 août (4), fait presser le roi de France de retenir les confédérés suisses, qui s'apprêtent à l'attaquer (5) ; manœuvre à la cour impériale, pour obtenir la démission de Cusa. « Il ne s'agit pas d'un autre évêque, s'écrie le pape en apprenant cette nouvelle, mais d'un autre comte de Tyrol » (6) ; et il invite Frédéric III à occuper le comté avant la Noël (7). Le duc prend les devants; mais tandis qu'il fait occuper militairement l'évêché de Brixen (8), les cantons suisses lui déclarent la guerre : les troupes d'Unterwalden et de Lucerne s'emparent des villes de Rapperschwyl, de Frauenfeld, de Dissenhofen, et envahissent le pays de Fussach ; celles de Zurich et de Zug occupent Winterthur; celles de Schwitz, d'Uri et de Glaris se répandent sur le territoire de Sargan (9). Les ducs de Bavière, appelés au secours, ont refusé de bouger (10). Sigismond songe à la paix, et vers le 17 octobre, des pourparlers sont ouverts à Constance (11).

Pie II encourage en vain les Suisses à se faire « les vengeurs de Dieu » (12), en poursuivant leur « œuvre glorieuse », jusqu'à ce que le duc « se soit humilié et ait mérité l'absolution » (13). Les confédérés n'ignorent pas que le bruit de leur marche en avant pour la défense de l'Église, a retenti dans toute l'Europe centrale comme un coup de tonnerre ; ils apprennent

(1) Lichtenstein avait prêté serment à Nicolas, comme gouverneur de Bruneck, le 19 juin (non le 24, comme le dit Jæger, II, 67), *Cod. cusan.*, p. 212-213. Par lettre du 9 août, Cusa lui défendit de jurer fidélité au chapitre. *Cod. cusan.*, p. 126-127. Il renouvela cette défense le 1er septembre. *Cod. cusan.*, p. 143-144. Barthélemy passa outre, et adressa un mémoire justificatif à Simon de Welen, le 4 septembre. *Cod. cit.*, p. 150.

(2) Lettre à Michel de Natz, 1er sept. *Cod. cusan.*, p. 142.

(3) 23 août. Chmel, *Material*, II, 222.

(4) 9 septembre. *Pestarchiv*, 39, 157, et *Handlung*, p. 313.

(5) Il s'adresse pour cela à son beau-père, le roi Jacques d'Ecosse. Lettre de Charles VII aux Suisses, dans Chmel, *op. cit.*, II, 233.

(6) Lettre de Nicolas à Michel de Natz, 14 septembre. *Cod. cusan.*, p. 149.

(7) Lettre du 10 sept. *Cod. cusan.*, p. 146. A cette date, Pie II livrera le comté au premier occupant.

(8) 1er octobre. *Handlung*, p. 318.

(9) Ces faits sont longuement racontés par Jæger, II, 128-132.

(10) Acte de refus, 6 octobre. Chmel, *Regesten*, II, n° 3831.

(11) Jæger, II, 136. Il y envoie le comte de Zollern, Eberhard Truchsess et Blumenau.

(12) Bref du 25 octobre. *Handlung*, p. 410.

(13) Lettre au prévôt de Zurich, 2 novembre. *Cod. cusan.*, p. 181.

de leur côté, que le doge Malipiero offre sa médiation (1), que plusieurs villes de l'Empire font des avances au duc (2), que le margrave Charles de Bade et le comte Ulric de Wurtemberg lui proposent une alliance contre eux (3) ; ils savent sans doute que, de Bruxelles, le duc de Bourgogne a signalé au pape l'intervention probable de nombreux princes dans le conflit (4) ; et le roi de Bohême, Georges Podiébrad, vient de leur adresser à eux-mêmes un sérieux avertissement (5). Aussi, lorsque Sigismond, tout en refusant de faire l'acte de soumission au pape que lui conseille l'archiduc Albert (6), leur propose, par l'intermédiaire des évêques de Bâle et de Constance, un armistice au cours duquel ils resteraient sur leurs positions, accordent-ils sans scrupule leur signature (7). Le duc a perdu toute la Thurgovie ; mais il a brisé le blocus qui enserrait son territoire ; et la liberté du commerce, ainsi reconquise, lui permettra de prolonger indéfiniment sa résistance à Rome.

Indigné (8), déconcerté, d'avoir ainsi perdu ses plus fermes appuis, le pape reprit l'offensive sur le terrain juridique. Le 31 décembre 1460, il lança contre Grégoire Heimburg un mandat d'amener (9), suivi bientôt d'une citation à comparaître avec ses partisans, pour répondre « de leur foi en l'Église une, sainte, catholique et apostolique » (10). Répandue dans les diocèses de Suisse, de l'Allemagne du Sud, et jusqu'à Mayence et Bamberg (11) ; étayée des prédications du franciscain Martin de Rotten-

(1) Arch. d'Innsbrück, *Repertorium*, lib. VI, f° 185.

(2) Haggenmüller, *op. cit.*, I, 330.

(3) Arch. d'Innsbrück, *Repertorium*, l. c.

(4) Lettre du 13 novembre, *Schatzarchiv*, 8991. Philippe, touché par les plaintes de la duchesse Eléonore, priait le pape d'user envers Sigismond des voies de la douceur, et offrait son arbitrage.

(5) 3 décembre. Chmel, *Regest. Friedr. IV*, t. II, n° 3838.

(6) Lettre d'Albert au pape, Linz, 25 novembre. *Cod. cusan.*, p. 185.

(7) 7 décembre 1460. Chmel, *Material*, II, 227. L'armistice devait commencer le 10 et se prolonger jusqu'au 4 mai, date à laquelle se réunirait, à Constance, une conférence pour la paix.

(8) Il ordonne aux Suisses, au nom de leur conscience et de leur honneur, de traiter le duc en ennemi. *Handlung*, p. 421, s. d. Aux évêques de Bâle et de Constance, il reproche d'avoir « offensé Dieu, méprisé les censures et l'autorité du saint-siège, fait bon marché de la liberté de l'Eglise et trahi leurs serments », 10 janv. 1461, selon Freher-Struve, II, 208 ; 15 janv., selon *Cod. cusan.*, p. 191.

(9) *Cod. cusan.*, p. 185. Il est adressé à tous les princes allemands.

(10) 23 janvier 1461. *Reg. vatic.* 479, f° 189 ; 480, f° 194. Bulle publiée par Freher-Struvius, II, 191 ; Raynaldi, XIX, a. 1461, n° 11, etc. Sont cités avec Grégoire, l'évêque de Trente, Blumenau, Perceval d'Annenberg, Jacques Trapp, Balthazar de Welsberg, Oswald de Wolkenstein, les abbés du mont Saint-Georges, de Neustift, de Stams, de Wilten, l'abbesse de Sonnenburg, etc.

(11) Lettres de Pie II à l'évêque de Coire, 25 janvier (*Cod. cusan.*, p. 192), de Cusa au prévôt de Salzbourg, 28 janv. (*Cod. cit.*, p. 158), du pape à l'évêque d'Augsbourg, 28 janv. (*Cod. cit.*, p. 159), à celui de Passau, 30 janv. (*Cod. cit.*, p. 160), aux villes de Constance, de Bâle, etc., 30 janv. (*Cod. cit.*, p. 161 ; *Handlung*, p. 423). Attestation de l'affichage de la citation sur l'église de Rovereto, 12 février (*Cod. germ. monac.* 975, f° 68).

burg sur l'autorité de l'Église et les conséquences pratiques que devait entraîner l'excommunication de Sigismond (1), la citation réveilla beaucoup de courages endormis : l'évêque d'Augsbourg fit refuser l'absolution à quiconque fréquenterait les marchés de Bozen et de Meran ou trafiquerait avec la vallée de l'Adige (2) ; l'archevêque de Salzbourg appela de Bellune Simon de Welen, pour lui confier l'administration de l'évêché de Brixen (3) ; à Olang, à Innichen, à Salzbourg, en maints endroits, l'interdit fut publié et observé (4) ; de tous côtés arrivèrent à Rome les demandes d'absolution et des sommes d'argent représentant les revenus des bénéfices ou des fondations pieuses (5) ; l'évêque de Trente lui-même s'amenda et envoya des messagers pour répondre à la citation dont il était l'objet (6).

Mais pendant ce temps, un violent pamphlet de Heimburg contre le saint-siège se répandait comme l'éclair (7), avec son « Manifeste aux amis de la justice et à tous ceux auxquels la vertu d'humanité inspire compassion pour les opprimés » (8) ; Rome même vit sur ses murs l'insolent placard (9), et dans les chancelleries allemandes, les sarcasmes de l'humaniste se riant d'une excommunication qui atteignait tout un peuple, ne manquèrent pas d'admirateurs. L'archiduc Albert et le roi de Bohême resserrèrent les liens qui les unissaient à Sigismond (10). Le chapitre de Brixen, qui déjà, sous prétexte de protéger les biens de l'évêché et d'éviter que le Tyrol ne devînt une autre Bohême, avait nommé Neidlinger, administrateur du diocèse, malgré la défense du pape (11), fit lire

(1) Par bulle du 29 janv. (*Reg. vatic.* 479, f° 207r ; *Cod. cusan.*, p. 168 ; *Handlung*, p. 431). Martin fut envoyé avec pleins pouvoirs dans les diocèses d'Aquilée, de Salzbourg, de Mayence, de Bamberg. La bulle porte excommunication contre qui l'empêchera de prêcher, et un an d'indulgence à tout auditeur de ses sermons.

(2) Jæger, II, 180.

(3) 26 mars. *Cod. cusan.*, p. 386.

(4) *Cod. cusan.*, 237.

(5) Par exemple, de Rodeneck, Albeins, Villnœss, Enneberg, Abtei, Buchenstein, Gaiss, Wens, Prutz. Jæger, II, 194, n. 28.

(6) *Handlung*, p. 205.

(7) « Vis consilii expers mole ruit sua ». Publié par Freher-Struve, II, 211. Une traduction allemande, de l'auteur même, a été publiée par Joachimsohn, *Gregor Heimburg*, p. 197-204.

(8) Publié par Freher-Struve, II, p. 193, dans Goldast, II, 1580, et dans Chmel, *Reg.*, II, p. 386, qui complète les publications précédentes.

(9) Le 16 mars, il fut affiché en quatre endroits de la ville, mais le peuple le lacéra aussitôt. Pastor, *Hist. des Papes*, III, 181, n. 3.

(10) Eger, 20 avril 1461. Texte publié dans *Archiv für Kunde Oesterr. Geschichtsquellen*, t. I, 8e partie, p. 43.

(11) Mémoire rédigé par le chapitre et transmis à l'archevêque de Salzbourg, par les chanoines Etienne Steinhorn et Georges Golser (*Handlung*, p. 162. Lettre du chapitre, 16 novembre 1460. *Handlung*, p. 160. L'archevêque refusa d'apos-

dans toutes les églises un document tendant à prouver aux fidèles que l'interdit n'atteignait pas leur territoire (1) ; et Etienne Steinhorn rédigea, au nom des chanoines appelés à comparaître, un appel au pape mieux informé, auquel adhérèrent de nombreux habitants de Brixen, de Clausen et de Bruneck (2). L'évêque de Feltre, il est vrai, Théodore de Lelli, tenta de combattre Grégoire par l'arme dont il avait usé le premier : le pamphlet ; de sa plume délicate, il laissa tomber, contre « l'homme perdu de mœurs et ne respirant, comme une bête, qu'orgie et volupté », que le pape avait justement condamné pour s'être rendu coupable de renouveler les anciennes hérésies conciliaires, des injures dignes de son adversaire (3) ; mais sa diatribe eut le seul résultat qu'on en pouvait attendre : elle provoqua un nouveau débordement d'insultes et l'affirmation, cette fois parfaitement claire, que l'assemblée des apôtres est supérieure à Pierre, et que la seule source de désunion dans l'Église, c'est le pape (4).

Pie II comprit qu'il n'aboutirait à ses fins qu en limitant son action ; et puisque, de plus en plus, Heimburg se révélait l'adversaire le plus dangereux, tant par ses idées que par la puissance de rayonnement que leur communiquait son talent de polémiste, il résolut de séparer de lui ses partisans ou ses victimes, en les traitant moins sévèrement. De là vient qu'au consistoire du mercredi saint 1461, il déclara Grégoire coupable d'hérésie (5), tandis qu'il faisait proroger de 60 jours, par le cardinal Barbo, le délai dans les limites duquel il avait sommé de comparaître Sigismond, les chanoines et toutes les personnes contre lesquelles un procès avait été ouvert en curie (6). Ausssi bien, tout conseillait-il au pape une attitude conciliante : au Reichstag de Nuremberg, l'Électeur de Mayence, Diether d'Isenburg, excommunié, en appelait au futur concile général et gagnait à sa cause le Palatinat et le Brandebourg (7) ; les Suisses, en dépit des efforts multiples de Pie II et de Cusa pour ranimer leur ardeur belliqueuse, signaient avec Sigismond une paix qui laissait définitivement en leur possession la Thurgovie, à l'exception de la

tiller le document et de le transmettre à Rome, mais invita le chapitre à l'envoyer à quelques cardinaux et à attendre une réponse. Sans suivre ce conseil, le chapitre désigna Neidlinger, le 26 déc. (*Handlung*, p. 168), que Sigismond reconnut comme administrateur, le 31 janvier 1461 (*Handlung*, p. 174).

(1) *Handlung*, p. 177.

(2) 2 mars 1461. *Handlung*, p. 184 et 188.

(3) Publié dans Freher-Struve, II, 214-218 et dans *Monarchia*, II, 1595 et s.

(4) Publié dans Freher-Struve, II, 228-255 et dans *Monarchia*, II, 1604 et s.

(5) 1er avril. *Reg. vatic.* 480, f° 112.

(6) 6 avril. *Handlung*, p. 208.

(7) Commencées le 2 mai, les négociations aboutirent le 1er juin au traité de Constance, signé pour 15 ans. Jager, II, 215. Lettres de Cusa à Jean Beldersheim et à Burchard, 3 et 8 avril. *Cod. cusan.*, p. 167, 169.

seule ville de Winterthur (1) ; le duc Louis de Bavière, que ses démêlés avec le margrave de Brandebourg et Frédéric III, au sujet de la ville de Donauwörth dont il s'était emparé, avaient poussé à faire alliance avec son voisin Sigismond (2) et à favoriser de tout son pouvoir une paix qui lui gagnerait la reconnaissance des Confédérés, flattait les ambitions de Podiébrad et se posait en adversaire du saint-siège en même temps que de l'Empereur (3) ; enfin, Pie II ne pouvait guère compter sur l'appui de Frédéric III, dont l'autorité était tombée si bas que les princes Électeurs renouvelaient en dehors de lui leur union de 1446 (4), et que le roi de Bohême osait presque ouvertement convoiter la couronne impériale.

Bref, ce printemps de 1461 rappelait les tristes jours d'avant le concordat de Vienne. Il s'en fallut de peu que Francfort ne vît une nouvelle diète où serait discutée la conduite du pape ; les instances de Pie II et le veto de Frédéric décidèrent seuls les Électeurs à se réunir à Mayence (5). Nicolas de Cues n'était plus là pour défendre le pontife, avec son ardeur d'autrefois ; mais le pape trouva d'habiles orateurs dans la personne du doyen de Munster, Rodolphe de Rüdesheim, dont il fit son légat, et du chanoine François de Tolède (6). Rodolphe ne réussit pas à faire interdire l'entrée de la ville aux délégués du chapitre de Brixen : Golser et Steinhorn, qui venaient demander aux princes, conseil et secours ; ni à ceux de Sigismond : Grégoire Heimburg et Martin Schweikhart, dont le dessein était d'amener une rupture avec Rome ; mais il fut assez heureux pour leur faire refuser audience, parce qu'ils étaient excommuniés (7). Il s'attacha dès lors à laver le pape des accusations formulées contre lui dans les *Gravamina*, à convaincre les princes que Pie II, en condamnant l'appel au concile, n'avait pas le moins du monde eu dessein d'attenter aux libertés du pays, qu'il ne cherchait pas à l'affaiblir en lui soutirant de l'or par Bessarion, et que jamais il n'avait voulu enfreindre les con-

(1) Jæger, II, 215. Haüsser, *Gesch. der Rhein.-Pfalz*, I, 264.

(2) 30 avril 1461. Chmel, *Material*, II, 238 et *Regest.*, II, n° 3871.

(3) Tschudi, *Helv. Chron.*, II, 612 ; Jæger, II, 213 ; Buchner, *Gesch. v. Bayern*, VI, 401-407.

(4) A la diète de Mayence, février-mars 1461.

(5) La diète du mois de mars, avant de se séparer, avait décidé la convocation d'un Reichstag, à Francfort, le 31 mai. Le pape fit une démarche pressante auprès de l'Empereur et des princes allemands, pour que cette assemblée ne se tînt pas dans la ville des grandes diètes (Raynaldi, XIX, a. 1461, n. 14). Frédéric III, de son côté, fit défense à la ville de Francfort de la recevoir (*Handlung*, p. 220).

(6) Avec *Handlung*, Jæger, II, 221, nomme comme second orateur du pape, le théologien Antoine Thaler; mais Gobellin, p. 260, parle de François de Tolède, et c'est bien le nom de ce dernier qui figure avec celui de Rodolphe, au bas d'un mémoire signé par les « orateurs du pape », que nous avons lu au *Cod. germ. monac.* 975, f°s 237-260.

(7) *Fontes rerum Austriac.*, XLIV, 199 ; *Handlung*, 220 ; Jæger, II, 222 ; Joachimsohn, 220.

cordats de la nation allemande. Il fit valoir, au contraire, l'extrême indulgence avec laquelle le pape avait traité Sigismond et justifia son action contre Grégoire Heimburg, qui pouvait devenir un autre Wicleff ou un autre Jean Huss, par le devoir d'écarter du troupeau la brebis galeuse, afin d'éviter la contagion (1).

Heimburg, de son côté, tentait, par un écrit enflammé, de stimuler en sa faveur l'amour propre national des princes. « Eveillez-vous, allemands, s'écriait-il ; ne laissez pas périr les décrets sauveurs du grand concile de Constance, que celui de Bâle a repris, pour votre salut ! » Puis il developpa cette thèse, que Sigismond n'en appelait pas pour échapper au jugement, mais s'offrait à celui des Électeurs ; et que, pour ce qui regardait sa foi en l'Église catholique, il professait croire « ce qu'ont cru les Apôtres et les pères de Nicée » ! (2) Sa diatribe resta sans écho. L'assemblée se sépara sans résultat apparent ; mais les paroles modérées de Rodolphe, l'ancien avocat de Félix V, avaient porté : le grand péril d'un soulèvement général contre le saint-siège était conjuré.

La lutte, désormais, perdra de son ampleur, sinon de son intensité. Elle se poursuivra néanmoins, sans arrêt, jusqu'à la mort de Nicolas de Cues et de Pie II, tandis que se succèderont parallèlement diverses tentatives de conciliation. Nous n'entreprendrons pas de raconter ici, les négociations menées par l'archevêque d'Augsbourg et Louis de Bavière à Landshut (3), la médiation de l'évêque de Constance à Bregenz au nom des Confédérés (4), l'intervention prolongée de la République de Venise, sous les doges Pasquale Malipiero et Cristoforo Moro, les campagnes littéraires de Heimburg ou de ses adversaires (5), la croisade prêchée par Martin de Rottenburg ou ses confrères franciscains et la

(1) Compte rendu. *Cod. germ. monac.* 975, f°s 237-260.

(2) 4 juin 1461. *Cod. germ. monac.* 975, f°s 157-163.

(3) 20 juillet. *Handlung*, 233-234.

(4) Avril, 1462. *Cod. cusan.*, p. 350 et s.; *Cod. germ. cit.*, f°s 39 et s.

(5) Pour le cardinal, paraît un écrit adressé à Sigismond et destiné à le détacher de Heimburg. Incip. « Citatus es ». Jæger, II, 233, s'étonne que Düx, II, 212, ne l'ait pas trouvé au *cod. cusan.*, p. 99-108. Nous nous étonnons de même que Jæger ne l'ait pas vu dans *Handlung*, 380-390. Il est contenu aussi au *cod. germ. monac.* 975, f°s 108-118, et au *cod. lat. monac.* 215, f°s 324-327, dans le *Liber Historiarum* d'Hartmann Schedel. — Un autre écrit, contenant un exposé calme et précis des faits, est destiné à éclairer le peuple sur la justice de la cause défendue par l'évêque de Brixen. Incip. « Wie wol Weyland Bischoff ». *Cod. germ. cit.*, f°s 82'-104. — Pour le duc, paraît un exposé suivant de près le précédent et destiné à le réfuter. Jæger, II, 234, le donne à tort comme une réponse au « Citatus es », mais il a raison de suspecter la date (5 juillet), sous laquelle Lichnowsky le signale : le *cod. germ. monac.* 975, f°s 128-156' porte en effet, à la fin : « Geben zu Inspruck am nachsten Suntag nach sand Jacobstag a. d. 1461 », soit le 25 juillet. — Du camp de l'archiduc Albert, sous les murs de Vienne, le 13 août 1461, Heimburg écrit une violente invective contre Cusa. Incip. « Cancer Cusane ». Elle a été publiée par Freher-Struve, 255-265. — Une autre diatribe de Heimburg fut publiée par Sigismond, le 19 mars 1462. *Cod. germ. cit.*, f° 60'-66 ; Chmel, *Material*, II, 261-264.

nouvelle tentative de blocus du Tyrol (1), les violences commises par Sigismond contre les clercs fidèles à leur évêque (2), l'héroïque résistance et la déportation des Clarisses réformées de Brixen (3).

Trois longues années se passèrent ainsi, sans que l'une des deux volontés en présence consentît à plier. Le pape ne voulait absoudre le duc et lever l'interdit que moyennant un aveu de culpabilité et une demande d'absolution (4) ; le duc déclarait préférer la mort à l'humiliation (5). Pour « sauver la liberté de l'Église », Pie II faisait travailler ses agents jusqu'à Cologne et Magdebourg, jusque dans les cours de France et de Bourgogne (6) ; il escomptait un appui effectif de la part des archevêques d'Augsbourg et de Salzbourg, des confédérés Suisses et du duc de Milan (7).

(1) Bref par lequel Pie II envoie Martin et d'autres frères-mendiants prêcher à Augsbourg, le grand centre commercial (Wadding, *Annales minorum*, XIII, 187). Déposition du Provincial des Franciscains de la province de Tyrol et ordre donné au Général de faire observer l'interdit à Trente, Bozen, Constance, tandis que tous les prédicateurs de l'ordre publieront les censures portées contre Sigismond et Heimburg, 9 octobre 1461 (*Cod. cusan.*, 220-222). Bref du pape à l'archevêque de Salzbourg, 10 oct. (*Cod. cit.*, 224). Lettre de Cusa à l'évêque de Freising, 11 oct. (*Cod. cit.*, 225). Ordre au chevalier Jean de Reychberg, de confisquer les marchandises qui traverseront le Tyrol, 23 octobre (*Cod. cit.*, 226). Rappel de leurs serments aux Confédérés, 3 nov. (*Cod. cit.*, 230). Autorisation à Martin et à ses frères de se déguiser pour échapper aux entreprises du duc, et indulgence à qui leur rendra service, 23 oct. (*Cod. cit.*, 226), etc.

(2) Mainmise sur les biens du chapitre d'Augsbourg, etc. (Lettre de Cusa au doyen de ce chapitre, 10 nov. 1461. *Cod. cusan.*, 232). Expulsion ou emprisonnement du clergé et des vassaux de l'archevêché de Salzbourg, habitant la vallée du Ziller, et pillage de leurs biens. (Lettre de Pie II à l'archevêque, 24 janv. 1462. *Handlung*, 432).

(3) L'événement, qui fit grand bruit, est raconté dans deux manuscrits des archives franciscaines de Schwatz, intitulés : « Exilium Clarissarum Brixin. » et « Protocollum Brixinense » ; mais le meilleur récit en a été présenté à Cusa lui-même, par le frère Albert, gardien du monastère franciscain de Nuremberg. *Cod. cusan.*, 279 ; Sinnacher, IV, 280-284. — Des pères de la stricte observance dirigeaient le monastère des Clarisses depuis sa réforme. L'un fut enfermé pendant treize semaines dans une tour, un autre fut saisi, ligoté, attaché à un cheval et conduit à Innsbrück ; les derniers furent sauvés par un bourgeois, qui les cacha huit jours dans un pigeonnier. Les religieuses n'en restèrent pas moins sourdes à toutes les démarches de Heimburg, de l'évêque de Trente, etc. Le duc arriva lui-même à Brixen, le 24 octobre 1461, jurant de ne quitter la ville qu'après leur départ. On les saisit, les fit monter, au nombre de trente et une, dans un chariot à sel, et les conduisit, par Innsbrück, à Kempten, puis à Pfullendorf, où Mechtilde, épouse de l'archiduc Albert, les recueillit. *Cod. cusan.*, 292. Par bulle du 11 février 1462, le pape leur envoya ses félicitations. *Analecta Franciscana*, II, 390.

(4) Bref au cardinal d'Augsbourg, 31 août 1461. *Cod. cusan.*, 222.

(5) Lettre de Louis de Bavière au pape, 22 juillet 1461, publiée dans Oefele, *Rerum Boicarum script.*, II, 243.

(6) Lettre de Cusa, 10 octobre 1461. *Cod. cus.*, 224.

(7) Lettres de Cusa au doyen du chapitre d'Augsbourg, 10 nov. 1461 ; de Pie II à l'évêque de Constance, 8 nov., et à l'archevêque de Salzbourg, 24 janv. 1462. *Cod. cus.*, 231-232 ; *Handlung*, 432. Le pape compte sur l'archevêque

Sigismond, lui, n'était guère soutenu que par l'inflexible énergie de son mauvais génie ; mais l'obstination de Nicolas de Cues et du pape n'était que faiblesse auprès de l'entêtement de Heimburg : tandis que Pie II faisait reculer sans cesse, par le cardinal Barbo, l'ouverture du procès en hérésie contre le duc, accordait une indulgence à qui prierait pour la conversion de celui-ci (1), se laissait arracher, par Paolo Mauroceno, concession sur concession (2), Grégoire détruisait brutalement, au moment où il allait se couronner, l'édifice élevé par les intelligentes et laborieuses négociations du diplomate vénitien, et refusait de signer une habile formule de demande d'absolution, qui devait les clore parce qu'elle donnait satisfaction au pape, en excluant, de la part du duc, tout aveu de culpabilité (3).

Nicolas apprit avec un véritable soulagement l'échec d'une entremise intéressée qu'il jugeait trop favorable au duc. Après avoir dû longtemps calmer les impatiences de Pie II et retenir son bras prêt à frapper les rebelles, il s'était cru obligé de déplorer la faiblesse d'un pape qu'il voyait prêt à tous les sacrifices pour ramener la paix et préparer la croisade contre les Turcs, dont l'idée ne cessait de le hanter. Durant ces trois années, il avait dépensé « pour l'honneur de l'Église » et « le respect des censures » une activité de tous les jours, multipliant les lettres à son chapitre, aux évêques voisins du Tyrol, aux doges, aux représentants du pape, Rodolphe de Rüdesheim et Théodore Lelli, à l'Empereur ; tantôt stimulant leur zèle et gourmandant leur faiblesse ; tantôt les mettant en garde contre la ruse et la duplicité de ses adversaires. Admirable spectacle, que celui de ce vieillard, déjà miné par la maladie, déployant une inlassable ardeur au service d'une cause qu'il croit essentiellement liée à la vie de l'Église et pour laquelle il eût volontiers versé son sang (4). Triste spectacle aussi, et bien suggestif, que celui de cet évêque en lutte, comme prince temporel, contre un autre prince ;

de Salzbourg pour occuper le château de Kropfsberg, qui commande le Zillerthal et la route de Bavière ; sur Jean de Reychberg et le cardinal d'Augsbourg pour barrer la route d'Augsbourg ; sur l'évêque de Constance et les confédérés pour surveiller la route de Coire.

(1) 31 juillet 1462. *Reg. vatic.* 518, f° 151r.

(2) Par exemple, le 16 septembre 1462, le pape autorise son légat, Rodolphe de Rüdesheim, qui négocie à Innsbrück, à suspendre, sans conditions, toutes les censures, jusqu'au 1er janvier 1463. *Cod. cus.*, 314. — Le 24 octobre, il autorise l'admission de Heimburg aux pourparlers de Venise. *Cod. cus.*, 425. — Le 12 mars 1463, il concède au doge le pouvoir de ne pas juger selon le droit strict, mais de se prononcer en toute liberté sur la question des biens de l'église de Brixen. *Reg. vatic.* 518, f° 183 ; Raynaldi, a. 1463, n° 95.

(3) 4 avril 1463. Jæger, II, 378-380.

(4) Il cite ce mot de l'archevêque de Cologne à celui de Magdebourg : « Si le pape cède en cette affaire, c'en est fini du respect des censures ». *Cod. cusan.*, p. 525.

et, pour cette raison, absent pendant des années, d'un diocèse laissé en proie aux divisions et voué à la ruine spirituelle !

Pour concilier les volontés antagonistes de Sigismond et de Nicolas, une autorité supérieure était nécessaire, dont la compétence fût reconnue par l'un et par l'autre ; or, peu après l'échec des négociations de Venise, la mort de l'archiduc Albert de Styrie, mettait fin à la guerre qu'il menait avec les ducs Louis de Bavière et Sigismond d'Autriche contre son frère l'Empereur, assisté du margrave Albert de Brandebourg (1). Frédéric, sentant croître son assurance et décidé à rétablir la paix intérieure avant de se faire le bras droit du saint-siège et de partir pour la croisade, profita de sa réconciliation avec son cousin, pour s'entremettre entre lui et Nicolas de Cues. Des conférences tenues à Vienne, en janvier 1464 (2) et deux mois plus tard (3), préparèrent les voies. Le 2 juin, il fut entendu que Cusa serait chargé de nouveau du diocèse de Brixen, avec pouvoir de se faire remplacer, et toute liberté de distribuer à son choix les bénéfices et de percevoir les revenus de la mense épiscopale (4) ; le 12, l'Empereur décida que Sigismond rendrait à l'évêque Taufers et tous les biens occupés après le coup de force de Bruneck, tandis que l'évêque donnerait au duc l'investiture des fiefs provenant de la mense (5) ; enfin, Sigismond accorda pleins pouvoirs à Frédéric pour solliciter du pape, en son nom, pardon et absolution. Ce projet fut solennellement accepté et signé le 25 août (6) ; puis, le 2 septembre, l'Empereur, s'humiliant, au nom de son cousin, devant le légat, Rodolphe de Rüdesheim, devenu évêque de Lavant (7), obtint levée de l'excommunication et de l'interdit qui, depuis quatre ans, pesaient sur Sigismond et sur le Tyrol (8).

Ni Cusa ni Pie II n'eurent la joie d'assister à cette pleine réconciliation, qu'ils avaient sentie toute proche, puisqu'ils moururent, l'un le 11, l'autre le 14 août. A vrai dire, ils ne doutaient pas de cet heureux

(1) Paix de Prague, 29 juin-22 août 1463. Jæger, II 404.

(2) Lettres de Frédéric à Pie II et à Cusa, 2 février 1464. *Cod. cus.*, 546-547.

(3) Légat du pape : Rodolphe, évêque de Lavant. Délégués de Cusa : Simon de Welen et Jean de Beldersheim, chanoine de Saint-Pierre hors les murs de Mayence. Délégués du duc : Perceval d'Annenberg, Jacques Trapp et Léonard de Weineck. Délégués du chapitre : Georges Golser et Etienne Steinhorn. Sont présents avec eux : le chancelier impérial Ulric, évêque de Passau; le chancelier autrichien, Ulric, évêque de Gurk ; le prévôt de Trente, Jean Hinderbach et un autre docteur en décrets, Jean Roit. Jæger, II, 419.

(4) *Reg. vatic.* 496, f° 227.

(5) *Handlung*, 519, texte allemand. Original latin, *Arch. Brix.*, dit Jæger, II, 519.

(6) Publié par Chmel, *Regest. Kais. Friedr.* III, appendice, n° 126.

(7) Le 26 septembre 1463. Eubel, II, 192.

(8) *Handlung*, 522 ; et récit du cardinal de Pavie, publié dans Raynaldi, XIX, a. 1464, n° 35.

résultat, depuis la disgrâce de Grégoire Heimburg. Sigismond, réconcilié avec Frédéric III, n'avait pu garder près de lui l'ancien conseiller de l'archiduc Albert, l'homme qui, depuis de longues années, poursuivait de sa haine celui qu'il appelait le « Sardanapale impérial » : dès le mois de février, le grossier humaniste avait cessé de souiller de ses orgies le palais épiscopal de Brixen, et le scorpion symbolique, qu'il avait substitué à l'écrevisse du blason de Cusa, avait perdu son venin. « Le jour du salut est arrivé, écrivait Nicolas à l'Empereur : Grégoire, l'hérétique, le précurseur de l'antéchrist, ne dominera plus mon peuple ; lui rejeté, l'Évangile du Christ revivra et toute désobéissance disparaîtra de l'illustre Maison d'Autriche (1) » ! La prédiction se réalisa. L'énergique volonté de l'évêque de Brixen avait eu raison de celle de Heimburg. Mais le geste de Nicolas, mettant obstacle aux empiétements des princes séculiers et tentant de leur faire reculer leurs frontières, n'allait plus guère trouver d'imitateurs, ni au Tyrol, ni dans les autres pays allemands : le cardinal, en dressant un barrage devant le flot montant de la puissance des princes, voulait raffermir l'autorité de l'Église ; en réalité, il rattachait celle-ci à une forme politique en voie de disparition : la féodalité, et par là, il l'affaiblissait. Si son regard eût percé les voiles de l'avenir, il aurait vu, un siècle plus tard, d'autres Sigismond faire la fortune du moine hérétique Luther, et détacher de Rome l'Allemagne presque entière ; alors, sans doute, il eût réalisé l'idée, qui lui vint trop tard, de ne pas travailler à enrichir son église des biens d'ici-bas ; peut-être même eût-il été jusqu'à renoncer spontanément à toute souveraineté temporelle, afin de désarmer l'envie et d'accroître d'autant le prestige d'un pouvoir spirituel, à l'exercice duquel il eût pu se consacrer tout entier. Ce qui, du moins, tend à le faire croire, c'est le regret qu'il manifesta lorsqu'on lui annonça, en 1462, la suppression, en France, de la Pragmatique sanction (2).

Quoi qu'il en soit, des victoires comme celle que remportèrent Cusa et Pie II sont de celles qui font prendre au vaincu conscience de sa force et qui épuisent le vainqueur, en découvrant à tous la faiblesse relative de ses armes. Le chapitre de Brixen élut comme successeur de Nicolas, le chanoine Georges Golser, auquel le pape opposa le cardinal François de Gonzague (3) ; l'ambitieuse activité de Sigismond, aux trois quarts épuisée par la résistance qu'elle avait rencontrée, acheva de s'endormir

(1) 24 février. *Cod. cusan.*, p. 550.

(2) Lettre du 2 janvier 1462 (et non 1461, comme le dit Joachimsohn, 146, après Scharpff, I, 284), adressée au prévôt de Trente, Jean Hinderbach. *Cod. cusan.*, p. 291. « Scribitur pragmaticam in Francia sublatam ; de quo s. d. n. gaudet. Ego vero qui nichil melius diebus meis reperi, timeo illius sublacionem aliquid gravius allaturam ».

(3) Eubel, II, 124.

aux bras de la volupté (1), jusqu'au moment où, plus besogneux que jamais, le fils de Frédéric à la bourse vide abdiqua le comté de Tyrol en faveur de l'empereur Maximilien, contre une rente viagère (1489). Laurent Blumenau, son conseiller, finit ses jours en France, à la Grande-Chartreuse (2) ; mais Heimburg, l'âme de la résistance au saint-siège, n'était pas touché. Sans patrie, comme sans foi, peu lui importait où il colporterait ses théories anarchistes sur l'appel au concile, quelles haines il soulèverait, quelles discordes il entretiendrait, à quel propos il étalerait cette érudition qu'il savait si bien revêtir, selon les besoins, de tous les raffinements d'une délicatesse d'emprunt ou de la verve mordante qui paraît avoir été plus naturelle à son âme pénétrée de fiel. Battu sur le terrain des affaires tyroliennes, il chercha un autre champ de lutte ; et on le vit bientôt, au service d'un autre hérétique, le roi de Bohême, reprendre ses assauts contre le saint-siège. Peu s'en fallut même qu'ici encore, Nicolas de Cues ne le rencontrât.

(1) Pastor, *H. des P.*, III, 170, n. 1.

(2) Il y fit profession vers 1471 et mourut en 1483, après avoir composé un *Traité des péchés de la langue*, dont la bibl. de Grenoble conserve un fragment manuscrit. Cf. *Dict. de Théol. cath.*, art. Chartreux, col. 1312.

CHAPITRE XII

L'hérésie hussite et le péril turc

Lorsqu'il écrivait, à l'aurore de sa vie publique, le *De concordantia catholica*, Nicolas de Cues ne pensait pas seulement à la bonne harmonie qui devait régner entre le pape et le concile, ou même entre le pouvoir spirituel et le temporel : ses vues déjà embrassaient des horizons plus vastes, et il songeait au rayonnement de la foi chrétienne à travers le monde, à l'union de tous les hommes dans l'Église du Christ. Nous l'avons vu se détacher de Bâle, pour courir à Constantinople, entrevoyant la fin du schisme grec. Un même zèle le porta, durant toute sa vie, par ailleurs si remplie, à arracher au flanc de la chrétienté la cruelle épine qu'y avait enfoncée l'hérésie hussite, et à se préoccuper du danger, autrement angoissant encore, que créait, aux portes de l'Europe, l'irrésistible invasion de l'Islam.

Depuis leur condamnation par le concile de Constance et le supplice de leurs chefs, les Hussites avaient pris les armes et remporté victoire sur victoire. Ils s'étaient emparés de Prague, avaient expulsé le roi Wenceslas, et repoussé tous les assauts de l'empereur Sigismond qui revendiquait le trône de Bohême. Malgré la division qui les avait scindés en quatre partis hostiles, après la mort de Jean Ziska, ils étaient restés assez forts pour résister à toute entreprise militaire ou diplomatique ; et leurs incursions dévastatrices en territoire allemand répandaient la terreur en Saxe, dans le Brandebourg, en Bavière et jusqu'à Vienne même.

Une expédition fut décidée contre eux, à la diète de Nuremberg, un mois avant la mort de Martin V. Eugène IV recommanda aux Allemands d'« abattre les hérétiques de manière à effacer de la terre jusqu'à leur mémoire (1) ». Ce beau branle-bas de croisade aboutit au plus honteux désastre. Le légat pontifical, Cesarini, qui n'avait guère eu foi dans le succès, qui, avant de se mettre en campagne, avait adressé aux Hussites un suprême appel, les conjurant de revenir à l'unité de l'Église (2), se

(1) Bulle du 1er juin 1431. Raynaldi, *op. cit.*, nos 17-18.

(2) Lenfant, *Histoire de la guerre des Hussites et du Concile de Bâle*, t. I, p. 307 et suivantes.

hâta d'essayer des moyens pacifiques, plus conformes à ses vues et à son caractère. Laissant à leur déroute les armées des princes, il rejoignit le concile qui se réunissait à Bâle et dont, plus de six mois auparavant, Eugène IV l'avait nommé président (1). Le moment lui semblait venu d'inviter enfin les hérétiques à s'expliquer : il ne comprenait guère que l'Église les abandonnât à leur excommunication sans employer, comme une mère, tous les remèdes pour guérir ses enfants malades ; et puisque le pape admettait que l'on repoussât la force par la force, il n'hésita pas à lui représenter qu'il n'était pas moins légitime de se rencontrer avec les hérétiques sur le terrain de la discussion et de « réfuter les paroles blasphématoires par les armes de la vérité » (2).

Le concile avait adressé une lettre d'invitation aux Bohémiens (3), et Eugène IV, considérant cette démarche comme un outrage à l'autorité du saint-siège, venait de prononcer la dissolution de l'assemblée (4), quand le Cusan fut nommé membre de la commission de la Foi, devant laquelle précisément se posait la question hussite. Nicolas n'eut pas, tout d'abord, de temps à y consacrer, l'affaire de l'archevêché de Trèves absorbant toute son activité. Il ne put faire partie de la délégation conciliaire qui, en 1432, se rendit à Eger pour convoquer les hérétiques et y signa avec eux, le 18 mai, une convention fixant les conditions de leur futur séjour à Bâle (5). Il n'assista pas non plus, le 4 janvier 1433, à l'entrée dans la ville conciliaire des députés bohémiens conduits par Procope et Rokyzana (6) ; mais bientôt après, il arriva à son tour, pour ne plus guère quitter Bâle avant deux ans (7).

Des théologiens furent désignés pour examiner les quatre revendi-

(1) Cesarini arriva à Bâle le 9 septembre 1431. Par bulle du 12 mars, Eugène IV, le jour même de son couronnement, avait ratifié les pouvoirs du cardinal, à la fois comme légat pour la croisade et comme président du concile. Cf. Mansi, t. XXIX, p. 561. — Denis, *Huss et la Guerre des Hussites*, Paris, 1878, p. 392 et suivantes.

(2) Lettre de Cesarini à Eugène IV, 19 janv. 1432, dans *Monumenta conc. gener*,, II, 95 et suiv,

(3) 15 octobre 1431. Raynaldi, n° 24.

(4) 18 décembre 1431. Mansi, t. XXIX, p. 564 et suiv.

(5) *Monum. concil. gener. sec. XV*, t. I, p. 207-224. Nicolas avait été autorisé à quitter Bâle le 28 mars (Haller, II, 76). Le 20 avril, il prêche à Coblentz. Le 13 juin, il prononce un discours en faveur d'Ulric de Manderscheid, à Bâle (Haller, II, 141). Le 15 août, il prêche de nouveau à Coblentz.

(6) Sur tout ce qui précède, cf. Rocquain, *op. cit.*, p. 213-226. — Sur le séjour des Hussites à Bâle, cf. *Mon. conc.gen. sec. XV*, p. 257-357 ; Denis, *op. cit.*, p. 411-412 ; Hefele-Leclercq, VII, 717-721, 728-730, 763-765.

(7) Il est encore à Coblentz le 12 janvier 1433, d'après un acte conservé au *Staatsarchiv* de Coblentz, S. Florin, n° 418*a* ; mais il paraît difficile que le concile ait pu le nommer rapporteur d'une affaire litigieuse, le 11 février, sans qu'il fût présent (Haller, II, 348). En tous cas, Nicolas est à Bâle le 16 février, jour où il fait, à la députation *pro communibus*, une lecture sur la forme à suivre pour accuser le pape de contumace (Haller, II, 350.)

cations des Hussites : liberté de prédication, usage du calice, suppression de la propriété ecclésiastique, punition de tout péché mortel par le pouvoir civil. Nicolas, après Jean de Raguse (1), eut à s'occuper surtout de la seconde. Avec quelle conscience et quel zèle il le fit, les annotations dont il a couvert son manuscrit de la « Position de maître Jean de Rokyzana » le montrent assez (2). Ses conclusions sont consignées dans des « Lettres sur la communion sous les deux espèces », que cite déjà le *De concordantia catholica* (3).

Un principe les domine, que l'auteur énonce dès le début : « C'est être victime d'une diabolique présomption, que de tenir à sa propre opinion au point de rompre l'unité de l'Église et de soutenir un schisme ou une hérésie (4) ». « Vous, Bohémiens, ajoute-t-il, vous faites le contraire de ce que vous prêchez : à propos du sacrement d'union, vous créez un schisme, vous vous séparez du corps du Christ, qui est l'Église (5) » ; puis, après un minutieux exposé de la doctrine des Hussites, il répond à leurs arguments : « Vous direz qu'il faut obéir au Christ avant d'obéir à l'Église (6) » ; vous ajouterez que la doctrine de l'Église au sujet de la communion sous les deux espèces a varié (7) ; vous vous demanderez comment l'Église peut changer les préceptes du Christ (8). Croire votre sentiment personnel plus conforme à la volonté divine que celui de l'Église universelle, voilà bien le point de départ de toutes vos erreurs. Les Apostoliques ont-ils été condamnés pour une autre raison (9) ? C'est à l'Église enseignante que le Christ a promis la vérité ; et on n'est membre de l'Église qu'autant qu'on est uni aux évêques et au pape.

(1) Jean de Raguse parla sur la communion, du 2 au 11 février ; mais son discours blessa profondément les Tchèques. Henri de Kalteysen, O. P., professeur à Cologne, était chargé de traiter la question de la prédication. Celle de la propriété temporelle des clercs étant confiée à l'archidiacre de Barcelone, Jean de Palomar ; et celle du péché mortel au doyen de Cambrai, Gilles Charlier. Cf. Hefele-Leclercq, VII, 757-780.

(2) *Cod. cusan.* 166, f°s 1-21^v. La « Position de Rokyzana » a été publiée par Mansi, *Coll. conc.*, t. XXX, 269-306.

(3). Lettres publiées dans l'édit. de Bâle, p. 829-838. Le *De concordantia catholica* cite, au livre II, ch. 26, un travail qui est manifestement la deuxième lettre aux Bohémiens (éd. Bâle, p. 838 s.), laquelle suppose la précédente (ibid., p. 829).

(4) « Qui nimis amat sententiam suam, usque ad praescisionem communionis et condendi scismatis vel haeresis sacrilegium, diabolica praesumptione detineri dicatur ». *Op. cit.*, 829.

(5) *Op. cit.*, p. 830.

(6) *Op. cit.*, p. 832.

(7) *Op. cit.*, p. 833.

(8) *Op. cit.*, p. 834.

(9) *Op. cit.*, p. 832. Sur ces hérétiques des XIIe et XIVe siècles, qui prétendaient revenir à la vie des apôtres, méprisaient le culte, les cérémonies, les rites, et rejetaient toute autorité, voir F. Vernet, art. « Apostoliques », dans *Dict. Théol. cath.*, col. 1632-1634, où l'on trouvera la bibliographie du sujet.

Selon le mot de saint Augustin, « les paroles d'un ange même méritent moins notre confiance que celles de l'Église répandue dans le monde, en union avec le souverain Pontife et la chaire de Pierre ». Les rites des sacrifices et des sacrements ont changé au cours des siècles, on a interprété de manières diverses les Écritures? Qu'importe ! C'est le Christ lui-même qui suggère ce qui convient à chaque époque; telle est la doctrine de saint Ambroise et de saint Augustin. Si donc l'Église interprète aujourd'hui autrement un précepte de l'Évangile, l'interprétation actuelle doit être regardée comme inspirée et salutaire. Ainsi en est-il de la forme du baptême : après avoir été conféré par les apôtres au nom du Christ, il fut administré plus tard au nom de la Trinité.

Ce n'est pas d'ailleurs dans les Écritures que se trouve consigné le dépôt de la tradition (1), mais dans le Symbole des apôtres, qui enseigne la communion de l'Église et des Saints. Les Écritures ne peuvent être essentielles à l'Église : elles pourraient disparaître un jour complètement comme les livres de l'Ancien Testament que retrouva Esdras, tandis que l'Église est éternelle. La vérité, il faut la chercher dans l'Église, dans sa partie la plus nombreuse et la plus saine. Aussi bien, à quelles contradictions, à quelles incertitudes, à quels doutes ne conduirait pas l'interprétation individuelle de l'Écriture? Non, ce n'est pas sur elle qu'il faut s'appuyer pour juger l'Église; il faut, au contraire, interpréter l'Écriture par les enseignements que l'Église tire d'elle ou de la tradition. L'Église est, en effet, le corps du Christ, qui ne cesse de l'animer ; elle ne fait rien qui ne soit voulu par lui (2). Il s'ensuit que les changements qui peuvent survenir dans l'interprétation des préceptes divins sont des adaptations aux temps et aux lieux, dirigées par l'inspiration d'en haut ; et que jamais l'Église universelle et catholique, unie intimement à la chaire de Pierre, ne se séparera du Christ. Si donc le précepte du sabbat est devenu celui du dimanche; si le mariage des clercs, d'abord permis, a été déclaré ensuite invalide, il en faut conclure que Dieu, en nous donnant des commandements, n'a pas voulu ordonner autre chose que ce que l'Église jugerait raisonnable, selon les circonstances. Ainsi en est-il aussi de la loi de la pauvreté, laquelle, prise d'abord à la lettre par tous, devint inapplicable à une collectivité trop nombreuse et fut limitée aux moines.

Mais où se trouve l'Église véritable, direz-vous ; est-elle nécessairement liée à la chaire de Pierre et au siège de Rome (3)? La ville importe peu, mais, selon l'enseignement de saint Augustin, de saint Ambroise et de saint Cyprien, c'est à Pierre et à ses successeurs que fut promise l'assis-

(1) Page 833.

(2) Page 834.

(3) Page 835.

tance du Christ. La garantie de l'infaillibilité est donc l'union au chef de l'Église, héritier de la mission et des prérogatives de Pierre, l'apôtre des disciples et des Juifs, et de celles de Paul, l'apôtre des gentils. De cette union mutuelle de la collectivité chrétienne et du pape, résulte l'infaillibilité. On ne saurait mieux comparer l'Église qu'à l'être humain, qui résulte de l'union de l'âme et du corps : partout, dans le monde matériel, la forme est présente à la matière, puisqu'elle est tirée de ses potentialités : de même, on doit toujours suivre l'Église, et lui arrivât-il de se tromper, il vaudrait encore mieux se conformer malgré tout à ses vues, quand ce qu'elle ordonne n'est pas illicite ; parce qu'obéissance vaut mieux que présomption. Une désobéissance qui va jusqu'au schisme est donc condamnable à tout point de vue ; et vous, Bohémiens, vous n'avez aucune excuse pour agir à l'encontre de l'usage universel de l'Église au sujet de la communion, et du précepte positif qui est fondé légitimement sur cet usage (1).

Après avoir ainsi réfuté en posant une thèse générale solidement appuyée sur des textes conciliaires ou patriotiques, les arguments des Hussites, Nicolas, dans une seconde lettre s'attache à montrer que la communion sous les deux espèces, ne saurait être une source de grâces plus abondantes (2). Il invite en conséquence les hérétiques à se réconcilier avec l'Église et à vivre désormais en union avec elle.

Peine perdue : les discussions entamées échouèrent sur toute la ligne. Prié de s'interposer, le duc Guillaume de Bavière prit conseil de Cusa. Le 13 mars 1433, celui-ci, au nom du duc, proposait aux Bohémiens de leur laisser la communion sous les deux espèces, à laquelle ils paraissaient tenir avant tout, et leur demandait si, dans ces conditions, ils abandonneraient leurs trois autres revendications. Il n'obtint pas de réponse. Guillaume renouvela la question le lendemain, en pressant ses interlocuteurs de se faire incorporer au concile ; mais Martin Chrudim sollicita une invitation écrite. Nicolas se contenta de développer de vive voix la proposition du duc de Bavière. Les Tchèques décidèrent alors de demander que le concile leur indiquât par écrit comment se ferait leur incorporation. Satisfaction leur fut donnée ; mais le mémoire que leur lut Cusa, au nom de l'assemblée, leur déplut, parce que, disaient-ils, l'incorporation entraînerait pour eux l'obligation de se soumettre aux décisions du concile. En vain Nicolas répliqua-t-il que, seule la communion sous les deux espèces concernait la foi, et qu'il n'y avait guère d'inconvénient à s'en remettre aux décisions de l'assemblée sur les trois autres

(1) Pages 836-838. Vu l'absence de toute allusion au concile, l'emploi de l'expression *sanior pars ecclesiae*, et la netteté des formules relatives au pape, on peut se demander si la lettre de Cusa n'a pas subi des remaniements.

(2) Pages 838-846.

articles, puisqu'ils n'avaient trait qu'aux mœurs : Rokyzana ne voulut pas admettre qu'ils ne fussent eux aussi des articles de foi (1).

Guillaume tenta un dernier effort en réduisant le nombre des délégués, et la discussion se poursuivit surtout entre Jean de Raguse et Rokyzana. Elle n'en resta pas moins infructueuse : le 14 avril, les Hussites, se retranchant derrière un manque de pouvoirs, quittaient Bâle, après avoir prié le concile d'envoyer une députation en Bohême (2). C'est là que le problème du schisme fut résolu, pour le parti modéré, sur la base des concessions offertes par Cusa : le premier article du pacte signé à Prague par Rokyzana et les Calixtins, le 30 novembre 1433, accordait l'usage du calice, en Bohême et en Moravie, à toute personne arrivée à l'âge de raison, à la seule condition qu'elle reconnaîtrait que le corps tout entier de Jésus-Christ est sous chacune des deux espèces.

Les Calixtins, dès lors, entreprirent eux-mêmes de réduire par les armes leurs frères dissidents ; leur victoire de Bœmischbrod ouvrit la voie à l'intervention de l'empereur Sigismond, et, en 1436, le pacte d'Iglau scella la réconciliation du parti hussite tout entier avec le concile de Bâle (3).

Mais déjà l'assemblée se séparait du pape. La rupture complète, qui devait fatalement jeter le trouble dans les esprits, en Bohême comme ailleurs, ne pouvait pas non plus ne pas y réveiller les anciennes querelles. Elle le fit d'autant plus facilement que la contrainte n'avait pas été étrangère à la conclusion du pacte d'Iglau, qu'une sourde rancune persistait au cœur des vaincus de Bœmischbrod, et que, comme il arrive toujours quand les passions ont été profondément excitées, le peuple, dans son ensemble, n'avait pas approuvé la soumission de ses chefs. Il sentait d'ailleurs, ce peuple tchèque obstiné et indépendant, qu'en ce qui le concernait, à la querelle religieuse se mêlait intimement une question ethnique. Sentinelle avancée de la race slave dans l'Europe centrale, il ne voyait pas sans inquiétude les efforts incessants des chevaliers Teutoniques pour étendre leur domination en Silésie et fermer, autour de la Bohême, le cercle germanique. Il comprenait que, trop souvent, le prétexte de la croisade couvrait, chez ses adversaires, des ambitions territoriales ; et contre la meute des princes allemands, toujours prête à le dépecer, son instinct le dressait.

A la faveur de la neutralité allemande, le particularisme religieux des Tchèques regagna peu à peu le terrain perdu, tandis que, le pouvoir de

(1) Birk, *Monumenta*, p. 324 seq. Ceci se passait le 15 mars.

(2) Birk, *Monumenta*, p. 333 seq., et *Histor. Jahrb.*, art. cité. — Hefele-Leclercq, VII, p. 780-789, 858-863. — Palacky, *Gesch. v. Böhmen*, III, 3, 91, 93.

(3) Sur les négociations et leurs résultats, voir Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, t. VII, p. 895-916 ; Lenfant, *Hist. de la guerre des Hussites et du Concile de Bâle*, t. II, p. 42 et suiv.

leurs rois se faisant sentir moins puissant, ils se reprenaient à oser entrevoir, dans un avenir de moins en moins lointain, des perspectives d'autonomie politique. Après la mort de Sigismond et le court règne de son gendre Albert de Habsbourg, cette double tendance se donna libre carrière, sous le jeune Ladislas le posthume ; et bientôt, l'accès à la régence du bohémien utraquiste, Georges Podiébrad, unit plus intimement que jamais aux yeux de beaucoup, l'hérésie hussite à la cause nationale.

Podiébrad était régent depuis six ans quand, en 1450, le cardinal de Cusa, nommé légat en Allemagne, fut chargé par Nicolas V d'introduire la réforme religieuse en Bohême et d'y travailler à la conversion des hérétiques (1). On comprend que Cusa ne se soit pas hâté de remplir cette mission : sa qualité d'allemand n'était pas pour lui faciliter la tâche ; des relations directes avec les Tchèques, au cours de sa grande légation, risquaient, si elles étaient trop bienveillantes, d'entraver son action dans son propre pays ; enfin et surtout, l'expérience le lui avait prouvé, les Hussites n'étaient pas gens souples, et la moindre discussion avec eux menaçait de devenir bien vite absorbante, au détriment de l'œuvre réformatrice qu'il avait dessein de poursuivre sans arrêt jusqu'à son terme. Aussi bien, un autre légat s'occupait-il des hérétiques, sur les brisées duquel Nicolas devait se garder d'autant plus de marcher, que ni ses idées ni sa manière ne s'accordaient parfaitement avec les siennes : le frère mineur, Jean de Capistran.

Le fameux minorite, dont Frédéric III avait sollicité l'envoi pour réformer, au centre et à l'est de l'Empire, les couvents de son ordre, et pour apaiser l'inquiétant malaise que produisait, dans le peuple, le souci des jouissances matérielles, s'était vu confier en outre, par Nicolas V, la mission de combattre les progrès de l'hérésie hussite (2). Tandis que Cusa parcourait l'Allemagne du Nord, Capistran rassemblait chaque jour, au dire d'Aeneas Sylvius, des auditoires de vingt à trente mille hommes (3), et, par sa parole enflammée, soulevait ces masses, dont la langue cependant lui était inconnue. En Moravie, il réussit, paraît-il, à ébranler nombre d'utraquistes, en menaçant des peines de l'enfer quiconque adhérerait plus longtemps aux pactes de Prague et d'Iglau. C'était aller un peu loin et risquer de remettre le feu aux poudres. Averti de ce qui se passait par le gouverneur de Moravie, Georges Podiébrad refusa au prédicateur l'escorte qu'il sollicitait pour pénétrer plus avant en Bohême ; puis, Capistran s'étant rendu quand même à Krumau, il recommanda à Ulric de Rosenberg de ne pas garder près de lui « cet homme dangereux ». Le moine

(1) Bulle publiée dans *Theologisches Quartalschrift*, Tübingen, 1830, p. 88, et dans Raynaldi, ad an. 1450, nº 12. Elle se trouve au *Reg. vatic.* 394, fº 247ʳ.

(2) Cf. Pastor, *Hist. des Papes*, t. II, p. 118.

(3) « Historia Fredirici III, imperatoris », dans Kollar, *Analecta monumentorum omnis aevi Vindobonensia*, t. II, Vindobonae, 1762, p. 177 et suiv.

passa en Franconie et se mit à prêcher la croisade contre les Hussites. Le peuple se laissait exciter ; les princes prenaient parti pour l'apôtre éconduit (1). Podiébrad, dont les ambitions n'étaient plus un mystère, avait intérêt à ne rompre ni avec Rome, ni avec les princes. L'homme tout désigné pour opérer le rapprochement qu'il souhaitait, lui parut être l'ancien négociateur de Bâle, Nicolas de Cues, qui joignait à une parfaite connaissance de la situation, une prudence et une bienveillance depuis longtemps appréciées.

Le cardinal avait appris déjà, à Francfort, le 20 mars 1452, par une lettre écrite aux princes Électeurs (2), mais surtout par une délégation à lui spécialement adressée, les doléances des Bohémiens contre Capistran ; et la nouvelle que le saint condamnait les *Compactata* et, par ses invectives, troublait la paix du pays, n'avait pas été sans l'émouvoir quelque peu. Comme il était en route pour rentrer dans son diocèse, sa légation terminée, le margrave Albert de Brandebourg, à qui Podiébrad s'était ouvert de son désir de voir convoquer une diète, vint le trouver, une nuit, au monastère de Heylsbrunn, et finit par le décider à se rendre à Ratisbonne, pour s'y rencontrer, le 4 juin, avec les Bohémiens Girziken et Alscho de Sternberg d'une part, d'autre part avec le margrave lui-même et avec son oncle Louis de Bavière (3).

Nicolas s'y rendit en effet (4) ; mais Capistran était présent. La confiance du moine dans la fermeté du cardinal, n'était pas grande. Dès le 27 mai, il lui avait écrit pour le mettre en garde contre « les calomnies des Bohémiens »; sur un ton d'amertume et de tristesse, avec un accent de reproche, comme si déjà Nicolas avait donné des gages aux hérétiques, sa lettre énumérait les concessions que ceux-ci se flattaient d'obtenir de lui, et l'exhortait à prêcher plutôt contre eux la croisade (5). A la diète de Ratisbonne, la forte personnalité de Capistran s'affirma de façon prépondérante. Confus, semble-t-il, d'avoir ajouté foi aux adversaires du saint ; préoccupé aussi, sans doute, des résistances qu'il commen-

(1) Cf. Ad. Bachman, *Geschichte Bœhmens*, t. II, Gotha, 1905, p. 425-429.

(2) Lettre du 22 février, publiée dans A. Hermann, *Capistranus triumphans*, Coloniae, 1700, p. 380. Cf. une lettre inéd. de Cusa à l'archevêque de Trèves, écrite de Francfort, le 20 mars. Original au *Staatsarchiv* de Coblentz, *Trier, Verhæltnisse zu Rom*, n° 1, f° 50.

(3) Cf. *Fontes rerum Austriac.*, XX, n° 27, p. 38-39.

(4) Il est à Wilten le 23 mai, à Innsbrück le 26, à Stams le 29, à Tegernsee le 1er juin, à Ebersberg le 3, à Ror le 10, à Ratisbonne le 22 au plus tard. Cf. pour les trois premières dates, Ottenthal, *op. cit.*, t. II, nos 1409 et 1072, t. I, nos 147 et 1926 ; pour les autres, cf. les documents inéd. des arch. de l'Etat, à Munich, Kl. Tegernsee, fasc. 53, EE et CC ; Kl. Roth, F. 27, 17 1/4 ; Kl. Tegernsee, Nachtrag, II, F. 3 (18-7-3) ; Landg. Rottenburg, Horbach u. Pfeffenhausen, Jesuiten, spæter Matheser Güter, F. 2 (9-3-2) ; Neunburg, Nonnenkl., F. 20 (16-56-1).

(5) Lettre publiée dans Hermann, *op. cit.*, p. 384-386.

çait à rencontrer déjà dans son propre diocèse, Nicolas de Cues ne fit que suivre les impulsions du fougueux minorite. Au dire d'un témoin, Capistran n'eut pas de peine à confondre Alscho de Sternberg et Jean de Smirschitz ; et Cusa, après lui, tout en manifestant parfois quelque douceur à leur égard, les traita, en somme, assez rudement. Les Bohémiens, humiliés, désavouèrent tout ce qu'ils avaient écrit contre le moine ; et comme Nicolas, qui les connaissait, dévoilait une à une leurs manœuvres, ils lui firent les plus belles promesses du monde, tels des enfants pris en défaut. Mais les rusés diplomates se retrouvèrent intransigeants, dans leur prétention de ne traiter qu'en Bohême. Le Cardinal leur opposa un refus formel : il n'entrerait dans leur pays que lorsque les États auraient déclaré obéissance à l'Église en matière de foi, sans restriction. La condition, disait-il, avait été expressément formulée par le pape (1). Les princes s'interposèrent et provoquèrent une entente, aux termes de laquelle le légat ferait ses diligences auprès du saint-siège, pour obtenir l'autorisation de se rendre à une diète qui se tiendrait à Egra le 16 octobre (2).

Les Bohémiens, mécontents, partirent sur le champ ; et le lendemain, Nicolas de Cues avertissait les peuples de Bohême et de Moravie que, s'ils n'avaient pas l'intention de se conformer purement et simplement à la foi de l'Église romaine, comme leurs ancêtres, il serait inutile de déranger un légat. Ni Capistran, ni personne, leur assurait-il, n'avait jamais trouvé d'hérésie dans les « compactats »: il y voyait, au contraire, pour sa part, un acte d'adhésion à l'Église romaine et l'affirmation, comme article de foi, que la communion sous les deux espèces n'est pas nécessaire pour le salut ; mais il mettait les peuples en garde contre l'interprétation hérétique que leur donnaient certains prêtres. Du reste, concluait-il, pour être exactement informé de leur pensée, il leur envoyait son chapelain, Jean Dursmit (3). Malheureusement, Dursmit n'obtint pas le sauf-conduit qui lui avait été promis à Ratisbonne, en sorte que la lettre de Nicolas ne put être répandue comme il l'eût désiré (4). La bonne volonté faisait manifestement défaut du côté des Hussites.

Répondant à la demande que lui avait adressée le cardinal, Nicolas V l'engagea à continuer ses efforts pour amener la paix en Bohême et le

(1) Lettre du D[r] Winceslas de Krumau à Ulric de Rosenberg, dont il était l'orateur. Dans *Fontes rer. Austr.*, XX, p. 46, n° 33.

(2) 26 juin. Cf. le texte de cette entente dans *Op. cit.*, XX, p. 48-49, n° 34.

(3) Lettre datée de Ratisbonne, le 27 juin 1452. Elle a été publiée dans l'édition de Bâle, p. 847, et dans G. G. Leibnitz, *Mantissa codicis Juris Gentium diplomatici*, Hannoveriae, 1700, 2[e] partie, p. 156-159. Les instructions de Cusa à son chapelain sont conservées à Londres, *cod. arundel.* 458, f° 103[r].

(4) Lettre de Nicolas, éd. Bâle, p. 849.

nomma par bulle du 19 août légat *a latere* pour assister à toutes les diètes qui se tiendraient à cette fin (1). Il avait une telle confiance dans les résultats des futures négociations, qu'il refusa à Aeneas Sylvius l'autorisation de traiter avec Georges Podiébrad, avant qu'il en ait appris les résultats (2). Cusa pourrait donc aller à Egra le 16 octobre, comme il avait été convenu. Les Hussites eux, refusèrent de s'y rendre (3). Le cardinal en fut réduit à leur adresser, de Brixen, le 2 octobre, une nouvelle lettre, dans laquelle il s'efforçait de montrer que les prétentions des Jacobellistes n'avaient de fondement, ni dans la pratique antérieure de l'Église, ni dans les textes de l'Écriture (4). Les Utraquistes firent la sourde oreille. Seuls, quelques prêtres répondirent, sur un ton d'ailleurs assez hautain, en se posant comme offensés et en accusant Nicolas d'ignorance. Ils reçurent en retour, une lettre pleine de mansuétude et de charité apostolique (5). Le cardinal ne voulait pas rompre avec les hérétiques : contre tout espoir, il persistait à considérer les *Compactata* comme un instrument de paix définitive ; et avec une patience inlassable, il s'efforçait de reprendre contact avec des hommes qui, de plus en plus, s'éloignaient de Rome.

Une occasion faillit se présenter bientôt. Par suite du couronnement de l'Empereur, le 16 mars 1452, le roi de Hongrie et de Bohême était placé sous la tutelle de Frédéric III ; mais, contre cette tutelle, les princes et les autres subordonnés de Ladislas avaient protesté. Une diète allait se tenir à Vienne pour mettre fin à la querelle, et Frédéric avait demandé à Rome l'appui d'un légat (6). Par bulles du 20 et du 23 octobre, Nicolas V lui envoya Cusa et l'évêque de Sienne Aeneas Sylvius (7). Notre cardinal s'empressa d'en informer les intéressés (8) et se mit en route vers la

(1) *Arch. vatic.*, Reg. 399, f°s 208^v^-209. Bulle publiée dans *Tübing. Quartalschr.*, 1830, p. 800.

(2) Bulle du 8 septembre 1452. *Cod. lat. monac.* 70, f° 348. Voigt, *Aenea Silvio*, II, 164-165.

(3) Nicolas de Cues, *Opera*, p. 852.

(4) Cette lettre comprend l'*ep.* IV et l'*ep.* VII de l'édit. de Bâle, p. 846 et suiv., comme le montre une lecture attentive du texte. Cusa déclare, en effet, (p. 846), vouloir montrer : 1° que les Bohémiens s'appuient en vain sur les compactats (Il le fait dans la lettre du 27 juin, qu'il intercale dans celle-ci, p. 847). 2° Qu'ils se trompent sur la pratique de l'Eglise primitive (Il le fait à la page 852 et suiv.). 3° Qu'ils n'ont pour eux aucun texte de l'Ecriture (Il le fait p. 858 et suiv.).

(5) 16 décembre 1452. Ed. Bâle, *ep.* VI, p. 849.

(6) Il espérait recevoir Carvajal, qui était connu et aimé des Hongrois. Cf. Voigt, *op. cit.*, II, p. 78.

(7) *Arch. vatic.*, Reg. 400, f°s 143-144.

(8) Lettres à l'Empereur et à Ladislas, publiées dans Sinnacher, VI, 373-375. Il leur envoie Albert Penzendorfer, son chapelain, qu'il charge de lui préparer une escorte, au cas où son entremise serait acceptée.

résidence impériale de Neustadt (1), où Frédéric lui fit exposer tout le litige. Ayant appris que les princes Louis et Albert de Bavière allaient arriver à Vienne, il sollicita un sauf-conduit pour s'y rendre aussi, s'offrant à négocier la paix et manifestant du moins l'intention de traiter avec les Bohémiens des choses de la foi. Mais les princes, qui voulaient avoir l'honneur de conclure eux-mêmes la paix, lui répondirent que les négociateurs avaient été désignés déjà et que les Autrichiens verraient d'un mauvais œil son intervention. Quant à l'entrevue qu'il désirait avec les Bohémiens, ils lui firent entendre que leur désir était qu'elle eût lieu ailleurs et à un autre moment. Ladislas fit une réponse analogue, et Nicolas de Cues en fut si peiné qu'il serait parti sur le champ, rapporte Aeneas Sylvius, si l'Empereur, à force d'instances, ne l'eût retenu quelques jours (2).

Désormais, c'en est fait de la bienveillance de Cusa pour les Tchèques. Lorsqu'il eut enfin reconnu l'ambition de Podiébrad, ce gouverneur de génie, qui, au milieu des péripéties les plus diverses, ne perdait pas de vue son but : assurer, au double point de vue politique et religieux, la complète indépendance de son pays, le soustraire à la fois à l'influence de Rome et à celle de l'Empire, et se mettre lui-même à sa tête ; lorsque la prise de Constantinople et l'imminence du péril turc qui menaçait la chrétienté lui eurent fait sentir que l'union entre nations chrétiennes s'imposait immédiate, il se détourna de ce peuple d'ergoteurs, dont la fourberie n'avait d'égale que l'habileté, et désespéra de mettre fin à l'insaisissable hérésie, en face de laquelle sa franche sincérité se trouvait désarmée.

Après la mort de Ladislas, Podiébrad fut élu roi, le 2 mars 1458, et il semblait que les Utraquites dussent triompher. Des adversaires se dressèrent pourtant contre lui en Moravie, en Silésie, en Lusace. Il les apaisa en faisant serment à Jean Carvajal d'abjurer solennellement l'hérésie avec tout son peuple (3). L'évêque catholique le couronna. Mais la ville de Breslau, la seconde du royaume, refusait toujours de reconnaître son autorité. La curie s'interposa. Les légats du pape, Jérôme Lando, archevêque de Crête, et François de Tolède, réussirent à obtenir la promesse qu'après un délai de trois ans, Breslau rendrait hommage à Podiébrad et lui jurerait fidélité (4). La résistance de la ville s'expliquait, en grande partie, par la haine des Allemands contre les Tchèques, et Rome ne

(1) Après le 26 octobre, date à laquelle il signe un acte à Brixen. Cf. Ottenthal, II, 322.

(2) *Historia Friderici III imperat.*, dans Kollar, *Analecta*, t. II, p. 410 et suiv.

(3) Le texte de ce serment a été publié souvent, en particulier dans Raynaldi, ad a. 1458, n° 24.

(4) 13 janvier 1460. Sur cette réconciliation, voir P. Eschenloer, *Historia Wratislaviensis*, dans *Scriptores rerum silesicarum*, t. VII, Breslau, 1872, p. 90-100.

l'ignorait pas ; elle avait un autre motif cependant, dont le pape commençait à apprécier le bien-fondé : une invincible méfiance contre la duplicité du nouveau roi. Georges Podiébrad, dans l'espoir de faire confirmer officiellement son élection, avait fait miroiter aux yeux de Calixte III, puis de Pie II, le mirage d'une puissante expédition contre les Turcs ; mais il ne cessait d'autre part de ménager les Hussites. Sans se rendre au congrès de Mantoue, comme l'y avait invité le pape, sans même avoir tenu son serment d'abjurer solennellement l'hérésie, il réussit à se faire donner le titre de roi, dans un bref pontifical ; mais bientôt, à la suite d'un sermon de l'évêque de Breslau contre les hérétiques, à la cathédrale de Prague, Rokyzana, en excitant contre lui le peuple, l'amena à déclarer solennellement qu'il vivrait et mourrait utraquiste (1).

Le Magistrat de Breslau eut donc beau jeu pour reprendre son opposition. Afin d'assurer l'indépendance religieuse de la ville, il était prêt à tout faire pour amener la curie à rompre ouvertement avec Podiébrad. Le procureur permanent qu'il envoya à Rome, maître Jean Kitzing, allait trouver, dans le cardinal de Cusa, un très puissant auxiliaire.

La querelle de races, sur laquelle, au fond, se greffait la lutte entre la ville et le roi intéressait peu Nicolas. Il était intervenu naguère dans un conflit entre les chevaliers Teutoniques et le peuple silésien, que soutenait le roi Casimir de Pologne ; et son influence avait été d'abord toute de conciliation : il avait écrit confidentiellement à Jean de Capistran, pour lui recommander la prudence et la douceur : « Si vous jugez, lui disait-il, que le peuple rebelle a été opprimé, on introduira les réformes nécessaires. Conseillez au roi de prendre l'attitude de quelqu'un qui a oublié ses serments, plutôt que d'un révolté : le pape y consentira volontiers, pour sauvegarder son honneur » (2). Nommé ensuite légat lui-même (3), pour mettre fin à une situation qui ne s'était pas améliorée, il avait condamné les confédérés silésiens et leur avait ordonné de rester soumis aux chevaliers, mais uniquement en considération de ce que ceux-ci avaient sauvé la province des mains des infidèles (4). La ville de Breslau, qui avait souffert avec d'autres des vengeances de Casimir, après la défaite infligée à ce dernier par le prince Rodolphe de Sagan, ne pouvait ignorer ces dispositions du cardinal ; aussi Kitzing, en diplomate avisé, eut-il soin de faire multiplier par le Magistrat les protestations de dévouement à la cause

(1) 15 mai 1461.

(2) Lettre du 26 mai 1453, publiée dans Hermann, *Capistranus triumphans*, p. 465 et suiv.; et dans Wadding, *Annales ordinis minorum*, t. XII, Rome, 1735, p. 198.

(3) Bulles du 1er septembre 1453, *Reg. vatic.* 401, fos 476a-477a. La première de ces deux bulles a été publiée en partie dans Raynaldi, édit. Mansi, t.X, p. 11-12.

(4) Raynaldi, *op. cit.*, p. 12.

catholique (1). Lui-même écrivit du reste, à l'intention de Nicolas et du pape, une monographie, dans laquelle il insistait avec complaisance sur le nombre des églises, des couvents, des clercs qui se rencontraient à Breslau (2). Cusa était tout disposé à l'en croire : la ville lui était avantageusement connue, par ce que lui en avaient dit saint Jean de Capistran et François de Tolède (3) ; il se rappelait peut-être aussi avoir, dix ans plus tôt, sur la demande de l'Empereur, étendu au diocèse l'application des décrets qu'il avait rendus à Minden, au cours de sa grande légation. Il fit siennes, pleinement, les vues du Magistrat.

Mais une nouvelle arriva, qui faillit faire perdre la tête au pauvre Kitzing : une ambassade, envoyée par Podiébrad, s'acheminait vers Rome ; elle venait, au nom du roi, promettre obéissance au pape et demander en retour confirmation des *Compactata*. La paix n'allait-elle pas se conclure et Pie II n'obligerait-il pas les habitants de Breslau à faire leur soumission ? Il se précipita chez Nicolas, qui lui rendit confiance. On était alors au 7 mars 1462 (4). Le 10, l'ambassade arrivait ; et le 31, dans un consistoire public, le pape annulait les *Compactata*, que jamais, du reste, Rome n'avait approuvés. Nicolas de Cues assistait à l'effondrement de l'œuvre du concile de Bâle, à laquelle il avait pris une part si importante : mais la concession de l'usage du calice n'avait pas eu le bon effet qu'il en espérait : elle n'avait pas mis fin aux autres revendications des Hussites, elle n'avait pas introduit en Bohême la paix sociale ; elle avait, au contraire, été, pour beaucoup, une source d'hérésie, en favorisant la croyance que le Christ n'est pas tout entier sous chacune des deux espèces (5) ; il y renonçait volontiers maintenant et approuvait l'acte du pape.

Le procureur de Podiébrad à Rome, Fantin de Valle, avait toujours affirmé la pureté d'intentions de son maître et il pouvait sembler, en effet, que la crainte seule avait empêché celui-ci d'abjurer l'hérésie, comme il l'avait promis. L'exemple du roi de France qui venait, disait-on, de renoncer la Pragmatique sanction, était de nature à encourager le roi de Bohême à poser lui-aussi un acte d'autorité. Fantin partit pour Prague, chargé par Pie II d'amener Podiébrad à en finir avec ses tergiversations.

Cependant, le Conseil de Breslau travaillait à faire suspendre la convention de janvier 1460, par laquelle la ville s'était engagée à faire serment

(1) Lettres de Kitzing, les 6 avril, 17 avril, 26 novembre 1462, dans *Scriptores rerum Silesicarum*, t. VIII, nos 81, 86 et f° 146.

(2) Lettre de Kitzing, le 24 juin 1462, dans *op. cit.*, n° 102.

(3) Lettre de Cusa au Conseil de la ville de Breslau, 15 avril 1462, dans *op. cit.*, n° 84.

(4) Lettres de Kitzing et de Jean Sommerfeld, autre procureur de la ville, 9 et 10 mars, dans *op. cit.*, nos 75-76.

(5) Résumé du discours du pape, dans Pastor, *H. des P.*, t. III, p. 216.

de fidélité au roi trois ans plus tard. De nouveau, Kitzing était inquiet. Au château de Saint-Sauveur, où il était allé trouver Pie II, il rencontra Carvajal, qui le reçut assez froidement, lui conseillant de prendre patience : le pape, quand il serait à Corsiniano, appellerait Cusa et quelques autres cardinaux pour trancher la question. Kitzing courut à Orvieto, chez Nicolas, qui le rassura pleinement, lui confia une lettre dans laquelle il priait Carvajal de faire son possible pour amener le pape à ses vues, et lui donna rendez-vous pour le début du mois d'août à Corsiniano (1).

En réalité, ce que le pape attendait, c'était le résultat de la mission de Fantin. Or, le roi Georges, grisé par les idées de l'aventurier Antoine Marini, qui voulait provoquer une ligue des princes de l'Europe, soustraite à l'influence de Rome ; et se voyant déjà coiffé de la couronne de Byzance, conquise par une croisade laïque, ne jugea plus nécessaire d'user de ménagements. La divulgation de son serment secret de défendre le catholicisme contre l'hérésie, le mettait d'ailleurs dans la nécessité de choisir ouvertement entre l'un ou l'autre. Le 12 août 1462, à la diète de Prague, il déclara être né et vouloir demeurer « dans la foi à la nécessité de la communion sous les deux espèces » (2). Pie II n'avait plus de ménagements à prendre : après une entrevue des cardinaux Nicolas de Cues, Jean Carvajal, François Piccolomini et Jacques Amanati avec Kitzing, il cassa la convention qui liait la ville de Breslau au roi, dont le refus de rentrer dans le giron de l'Église était si manifeste (3).

Kitzing mourut huit jours plus tard. Son successeur, le chanoine Nicolas Merboth, entra aussitôt en rapports avec le cardinal de Cusa (4). « Personne autant que lui et le cardinal de Sienne, écrira-t-il bientôt à un membre du conseil de Breslau, ne prend si à cœur la défense de vos intérêts auprès du souverain pontife » (5). La vigilance s'imposait du reste, car le danger allait venir du côté où on l'attendait le moins. Podiébrad avait su se créer des appuis : aussi prévoyant que rusé, il avait rendu à l'Empereur assez de services pour que, maintenant, Frédéric lui-même suppliât le pape de soumettre la ville de Breslau à l'obéissance du roi hérétique.

Dans une lettre à Cusa, le conseil poussa le cri d'alarme : « Qu'on ne se fie pas aux promesses de Georges ; dès qu'il aura soumis la ville, elles

(1) Lettre de Kitzing au Conseil, 24 juin, dans *Scriptores rerum Silesicarum*, t. VIII, n° 102.

(2) Cité par Pastor, III, p. 221.

(3) Acte du 24 septembre, publié dans *Scriptores rerum Silesic*, t. VIII, n° 113. Voir aussi la lettre de Kitzing au Conseil, 15 septembre, dans *op. cit.*, n° 110.

(4) Il lui annonce sa mission, par lettre du 18 décembre 1462. Eschenloer, dans *op. cit.*, f°s 148v-149.

(5) Lettre à Valentin Hannolt, 22 juillet 1463, dans *Scriptores rerum Sil.*, t. VIII, n° 177.

s'évanouiront et il se mettra à propager l'hérésie ! » (1). Son appel fut entendu. Nicolas rédigea lui-même le texte d'une bulle aux princes de Silésie et aux villes de Lusace et de Moravie, ainsi que la réponse de Pie II à Frédéric (2). La ville de Breslau, disait-il à l'Empereur, a promis obéissance au roi catholique ; et il l'invitait à ramener son ami à l'unité romaine ou du moins à préférer les catholiques aux Hussites ! Les princes silésiens promirent de rester neutres dans la lutte qui se poursuivait, de plus en plus ardente. Georges, qui laissait l'archevêque de Prague invectiver le pape et les cardinaux, défendit, par contre, aux prédicateurs orthodoxes de ses territoires, d'attaquer l'hérésie (3). Breslau, alors, demanda l'envoi d'un légat *a latere* chargé de préparer une croisade contre les Bohémiens et sollicita une bulle déliant du serment de fidélité tous les catholiques des provinces de Silésie, de Moravie, de Lusace et de Bohême (4).

A la diète qu'il tint à Brunn, le 8 juillet 1463, Georges affirma de nouveau ne pas vouloir abandonner les rites concédés par le concile de Bâle et ajouta que ses sujets étaient plus liés envers lui qu'envers le pape (5). Les mois s'écoulaient, et l'hérésie faisait des progrès inquiétants, dans le peuple autant que chez les grands (6). Cependant, le pape se disposait à partir pour la croisade contre les Turcs, qu'il avait proclamée le 22 octobre 1463. Breslau allait-elle perdre son seul appui et serait-elle vouée à la destruction ? Coup sur coup, elle adressa à Cusa une série d'appels presque désespérés (7), tandis qu'elle envoyait à Rome un nouveau secrétaire : Fabien Hanko, pour remplacer Merboth, qu'un séjour à Prague avait gagné à l'adversaire (8).

Elle montrait la guerre à ses portes, et Georges déjà cherchant chicane à la ville, à l'occasion d'une querelle qui avait éclaté à Prague, entre clercs

(1) Lettre du Conseil à Cusa, 7 février 1463. *Cod. watislav.* Hs. R. 511a, fos 44'-45'.

(2) *SS. rer. Silesic.*, no 156b.

(3) Lettres du Conseil à Cusa, 22 mars, 24 avril et 17 juin. *Cod. wratislav. cit.*, fos 49', 51', 63.

(4) Lettres du Conseil, 24 mai et 17 juin. Eschenl., fo 110'. *Cod. wratisl.*, fos 54' et 63.

(5) Lettre du Conseil à Cusa, 4 août. Eschenl., fo 173. *Cod. wratisl.*, fo 69.

(6) Lettre du Conseil a Cusa, 13 janvier 1464. Eschenl., fo 208'. *Cod. wratisl.*, fo 84.

(7) Lettres du 12 décembre 1463, du 2 et du 20 janvier 1464, dans Eschenloer, fos 209, 191' et 196. *Cod. wratisl.*, fos 78, 81 et 85.

(8) Lettre à Cusa, 21 janvier. *Cod. wratisl.*, fo 90. Merboth avait perdu confiance, au cours d'un séjour à Prague, et avait médit de Breslau auprès du cardinal de Crête (contra nos bestialiter evomit). Jean Weinrich, protonotaire et syndic-juré de la ville, lui avait déjà succédé. (Lettre du Conseil à Cusa, 7 juillet et 1er septembre 1463, dans Eschenloer, fos 161 et 174. *Cod. wratisl.*, fos 65' et 70).

du monastère de Saint-Venceslas et partisans de Rokyzana (1). C'est alors que Nicolas, demeuré à Rome, et François Piccolomini écrivirent au pape et à Carvajal les lettres les plus pressantes : Breslau, disaient-ils, vaut mieux que Constantinople, elle est remplie de meilleurs chrétiens, il faut la secourir avant tout (2). Pie II en fut touché : le 23 avril 1464, il annonça au conseil de la ville qu'il avait nommé juges dans la question bohémienne, Nicolas de Cues et le cardinal de Sainte-Sabine, Bérard Eruli, évêque de Spolète (3). L'affaire était en bonnes mains, au dire du légat, l'archevêque de Crête (4). Au consistoire solennel du 16 juin, Pie II cita le roi Georges à comparaître, tandis que Nicolas soulignait les passages les plus remarquables du discours pontifical, en échangeant avec Hanko, assis à ses pieds, un sourire d'intelligence (5). Le lendemain, le pape partit pour Ancône, où le 23 juillet, on n'attendait plus que l'arrivée de Cusa pour rédiger la citation selon les formes juridiques (6).

Hélas! vers cette date, le cardinal était arrêté à Todi, en Ombrie, par la maladie dont, trois semaines plus tard, il devait mourir (7).

C'est donc dans une dernière lutte contre l'hérésie hussite que Nicolas tomba sur la brèche, et non, comme l'ont dit ses historiens (8), en se rendant à Livourne pour inspecter la flotte que les Génois avaient appareillée contre les Turcs.

Il ne s'en était pas moins, et depuis longtemps, occupé du mahométisme. A Bâle, déjà, dans ce bruyant carrefour où se rencontraient des hommes venus des quatre coins de l'Europe, alors que rien de ce qui intéressait l'Église ne lui restait étranger, il s'était procuré une histoire de

(1) Lettre à Cusa, 27 février 1464. Eschenloer, f° 214[v].

(2) Lettre au cardinal de Sienne, dans Eschenloer, f° 231, sans date. Pour la lettre au pape, voir ce que Nicolas Gléwitz en écrit au Conseil, le 10 mars, dans *Script. rer. Siles.*, t. IX, n° 228. Pie II et Carvajal étaient alors à Sienne.

(3) Lettre dans *Scriptores rer. Siles.*, t. IX, n° 241.

(4) Lettre au Conseil, datée de Rome, 1[er] juin. *Op. cit.*, *l. c.*, n° 249. « Commendata sunt nunc singula providencie et bonitati rev. p. d. card. s. Petri, qui in rebus his fervens est, qui eciam, non dubitamus, mature et non tarde consulet... »

(5) Cf. le rapport de Hanko au Conseil. Arch. de Breslau, Roppan 26aaaaaaa. Ce rapport est différent du compte rendu publié dans *SS. rer. Silesic*, IX, p. 87 seq.

(6) Lettre de l'archevêque de Crête, Jérôme Lando, au Conseil de Breslau. Eschenl., f° 243.

(7) Le 15 août, Hanko annonce au Conseil la mort de Cusa, dont il a appris, trois semaines auparavant, la grave maladie. *SS. rer. Siles.*, IX, n° 257. Si Scharpff, t. I, p. 379-380, et après lui Jæger, t. II, p. 425, parlent d'une maladie de cinq jours, c'est sans doute parce que le dernier testament de Cusa est daté du 8 août.

(8) Scharpff, t. II, p. 229. Jæger, t. II, p. 425. Marx, N. v. C., p. 166. Ce dernier suppose à tort que Nicolas était arrivé à Ancône, puis en était reparti dans les derniers jours de juillet. C'est, du reste, le cardinal de Sainte-Cécile, Nicolas Forteguerri, et non Nicolas de Cues, qui fut envoyé à Livourne. Uzielli, ***Paolo del Pozzo***, p. 249.

l'Islam et ce manuscrit d'une ancienne traduction du Coran, que l'on peut voir encore à la bibliothèque de Cues, annoté de sa main (1). A Bâle encore, il avait lié connaissance avec un jeune docteur de l'Université de Salamanque, archidiacre de Villaviciosa, au diocèse d'Oviedo, dont on disait qu'il avait soutenu une discussion avec un Maure sur la Trinité et l'Incarnation : Jean de Ségovie, qui devait plus tard attacher son nom à l'histoire du concile (2) ; et il avait eu avec lui de longs entretiens sur la religion des anciens conquérants de l'Espagne.

A Constantinople, il avait trouvé, chez les Franciscains de Sainte-Croix, un texte arabe du Coran, et se l'était fait expliquer par eux. Chez les Dominicains du faubourg de Péra, qui en possédaient une traduction identique à celle qu'il avait eue à Bâle, il s'était informé des réfutations qui avaient pu être faites de l'œuvre de Mahomet, mais avait découvert, en tout et pour tout, quelques opuscules de saint Jean Damascène (3).

Plus tard, lorsque fut résolue la question de la neutralité allemande et que les désastres de Varna et de Kossovo eurent tourné vers l'Orient les regards épouvantés du pape ; tandis que, de toutes parts, Nicolas V s'efforçait de dresser, contre le flot montant des Turcs, des barrages armés, Nicolas se souvint de cette lacune, car il ne désespérait pas des moyens pacifiques. Au cours de sa grande légation, lorsqu'il rencontra Denys de Ryckell, il pressa le savant chartreux de prendre la plume, et bientôt, dans son monastère de Ruremonde, Denys acheva un traité *Contra perfidiam Mahometi*, qu'il dédia au cardinal de Cusa (4).

Mais déjà, Constantinople était tombée sous les coups de Mahomet II.

Une lettre d'Aeneas Sylvius apprit à son ami le douloureux événement : « Il est coupé, le fleuve de toute doctrine ! La source des muses est desséchée ! Poésie et Philosophie sont ensevelies au tombeau ! » (5). Mais les lamentations éloquentes de l'humaniste, pleurant « la seconde mort d'Homère et de Platon » (6), touchaient moins Nicolas que la claire vue

(1) *Cod. cusan.* n° 108. Traduction faite pour l'abbé Pierre de Cluny, en 1143.

(2) Nicolas fait une allusion à ses relations avec Jean de Ségovie, dans un de ses ouvrages, éd. Bâle, p. 879 ; mais nous les connaissons mieux par les lettres qu'ils échangèrent en 1454 et qui sont conservées au *Cod. vatic. lat.* 2923, f°s 4-38'.

(3) Jean de Damas réfute le mahométisme dans un passage du *De haeresibus*, cf. Migne, P. G., t. 94, col. 764-774, et dans ses deux dialogues entre un chrétien et un sarrazin, *op. cit.*, col. 1335-1348.

(4) Mougel, *Denys le Chartreux*, place cette œuvre vers 1452-1455. Nous pouvons préciser qu'elle est antérieure à une lettre adressée par Cusa à Jean de Ségovie, le 29 décembre 1454. *Cod. vatic. lat.* 2923, f° 38'. Le traité a été publié à Cologne en 1533.

(5) « Praecisus est fluvius omnium doctrinarum. Musarum desiccatus est fons. Nunc Poesis, nunc Philosophia sepulta videtur ». Lettre du 21 juillet 1453, dans *Opera*, édit. Bâle, p. 702.

(6) Dans sa fameuse lettre à Nicolas V, *op. cit.*, p. 712 : « Secunda mors ista Homero est, secundus Platonis obitus ! »

du péril auquel menaçait de sombrer la foi chrétienne. Détournant les yeux du terrible spectacle de l'invasion asiatique, il réfugia ses pensées en un pays de rêve. Comme Bossuet, plus tard, et comme Leibnitz, il imagina une conférence de savants de toutes races et de toutes religions, élaborant un projet de paix perpétuelle et scellant pour toujours, entre fils du même Père céleste, l'union que, d'âge en âge, l'humanité appelle, qu'elle entrevoit parfois, mais qui paraît, hélas, devoir se dérober sans cesse à son étreinte.

Le *De pace fidei*, fruit des méditations de l'évêque de Brixen, pendant l'hiver 1453-1454 (1), forme, à vingt ans d'intervalle, un magnifique complément au *De concordantia catholica !* Son caractère tout spéculatif nous invite à en remettre à plus tard l'examen détaillé. Il importait cependant de montrer Nicolas, composant cette œuvre aux heures si graves que vécut alors la chrétienté, comme autrefois saint Augustin, alors que les barbares forçaient les portes de l'Empire romain, écrivait la *Cité de Dieu*.

Mais on ne pouvait se résigner à attendre la mort : il fallait à tout prix préparer une croisade. Les instances d'Aeneas finirent par en convaincre le cardinal, qui, lorsque l'Empereur lui eut manifesté le désir de le voir prendre part à la diète de Nuremberg en qualité de légat, s'empressa de solliciter du pape le mandat nécessaire (2). L'assemblée s'ouvrit sous la présidence de l'évêque de Gurk. Frédéric III était absent, mais le 9 mai 1454, arrivèrent le duc de Bourgogne et Louis de Bavière. On discourut longuement. L'évêque de Gurk fit un lamentable exposé de la situation en Orient. Aeneas Sylvius lança un vibrant appel aux armes. Nicolas présenta le point de vue élevé sous lequel il considérait les événements : la chute de Constantinople était, pour les Grecs schismatiques, un châtiment ; pour les catholiques, un salutaire avertissement. « Que les uns et les autres, déclarait-il, méritent. par leur conversion, soit au dogme, soit à la morale du Christ, le secours du Ciel ; et le péril s'évanouira ! » Il estimait néanmoins qu'il fallait venger l'honneur du Christ et que la croisade était un pressant devoir. Pour sa part, au nom du pape, il offrait d'équiper une flotte (3).

On n'en était plus à l'époque où les croisades étaient entreprises d'enthousiasme : depuis la constitution des grands États, ce n'étaient

(1) Cet opuscule se trouve dans l'édit. Bâle, p. 862 et suiv. Les premières lignes montrent qu'il est postérieur à la chute de Constantinople. D'autre part, les moines de Tegernsee en ont pris copie le 14 janvier 1454. Voir la lettre de l'abbé au cardinal dans *Autour de la docte ignorance*, p. 119-121.

(2) Le cardinal de Pavie, Jacques Piccolomini, proposera plus tard en exemple, cet acte de déférence à l'égard du pape. *Epistolae*, Mediolani, 1521, f° 207r.

(3) Les actes de cette diète ont été publiés dans Iung, *Miscellanea*, t. I, Frankfurt u. Leipzig, 1739, p. 99-119. Aeneas Sylvius en a fait le récit dans son *De dieta Ratisbonensi* (*Opera*, éd. cit., p. 5-13).

partout, entre eux, que luttes d'influences et d'intérêts. L'Italie était dans une perpétuelle agitation, dont Aeneas Sylvius ne cessait de signaler le danger à Nicolas de Cues, pour que le cardinal en entretînt le pape (1). L'Empire, plus directement menacé, était, lui aussi, divisé, et l'autorité du faible Frédéric III sur les princes Électeurs, restait plus nominale que réelle. Seul, peut-être, le duc de Bourgogne voulait et pouvait entreprendre la croisade ; mais un doute planait sur son désintéressement : ne désirait-il pas, avant tout, avoir la haute direction de l'expédition projetée, et par delà les futures défaites des Turcs, n'entrevoyait-il pas pour lui-même la conquête d'une couronne royale?

La diète de Ratisbonne demeura sans résultat, et à peine était-elle achevée que les Vénitiens, pour assurer la liberté de leur commerce maritime, signaient un traité avec les Turcs. Celle qui se tint quelques mois après à Francfort, admit en principe une demande de trente mille fantassins et dix mille cavaliers présentée par le roi de Hongrie ; mais le cardinal n'avait guère confiance, car les princes italiens, à qui le pape venait de faire signer une trêve, subordonnaient leur concours à l'attitude du roi d'Aragon, et les Allemands estimaient que la première nation intéressée à défendre la chrétienté était l'Italie. Aussi bien, avait-il appris que, cette année, les Turcs avaient peu progressé, et avaient subi de lourdes pertes. Il espérait, en conséquence, que les Hongrois, aidés des Bohémiens et secourus comme il convenait, pourraient contenir l'invasion; et naturellement il retournait à ses idées pacifiques lorsque, du fond du monastère où il s'était retiré après l'abdication de Félix V, Jean de Ségovie lui rappela leurs causeries d'antan sur la conversion possible des Sarrasins. Le moine, qui venait d'écrire une réfutation du Coran, sollicitait, avant de la publier, l'avis de son illustre ami (2).

L'ouvrage était parfait, au gré de Nicolas, et bien supérieur à celui de Denys le chartreux. Sa lecture le confirma dans les vues que lui-même avait exposées au *De pace fidei*. « Si nous suivons la doctrine du Christ, répond-il à Jean, nous ne nous tromperons pas : par notre bouche parlera son Esprit, auquel ses adversaires ne pourront résister. Mais si nous préférons attaquer par le glaive l'envahisseur, il nous faudra craindre de périr par le glaive. La défensive seule est sans péril pour le chrétien ». Son projet, cette fois, se précisa : on consulterait, au préalable, les fidèles zélés qui vivent parmi les païens et connaissent parfaitement leurs mœurs et leurs idées ; des marchands les ramèneraient du Caire, d'Alexandrie, de Caïffa. On prendrait aussi l'avis des religieux établis en Arménie et en Grèce. Ensuite, par l'intermédiaire des princes temporels, que les Turcs

(1) Lettres du 17 avril, du 18 avril, du 25 septembre 1453, dans Weiss, *op. cit.*, p. 116, 125, 180.

(2) Tout ceci, d'après une lettre de Cusa à Jean de Ségovie, 29 décembre 1454, *Cod. vatic. lat.* 2923, f[os] 35' et suiv.

préfèrent aux prêtres, on pourrait arriver à causer ; la haine s'en trouverait calmée et la vérité resplendirait, pour le plus grand profit de la Foi.

Nicolas espère beaucoup plus d'une conférence de ce genre que d'une croisade ; mais il voudrait aussi que, de leur côté, le pape et les princes de l'Église se réunissent, afin de rechercher les raisons pour lesquelles « Dieu qui hait la tiédeur », a châtié son Église. Supprimer ces raisons, voilà, estime-t-il, l'infaillible remède ; et c'est pourquoi il demeure optimiste. « Je crois fermement, s'écrie-t-il, que la persécution est permise, non pour la mort, mais pour la vie, non pour la suppression, mais pour l'exaltation de la Foi. L'Église, et c'est son privilège, sous la persécution retrouve sa splendeur » (1) ! Dans cet état d'esprit, on le conçoit, il ne désirait rien moins qu'avoir à s'occuper de nouveau de préparatifs militaires. Pourtant, dès son élection au souverain pontificat, Calixte III, reprenant le projet d'une croisade, fit recueillir une décime à Florence, à Pise, à Lucques (2). Le 6 septembre 1455, il confia au cardinal de Cusa la mission de faire de même dans toute l'Allemagne et de sonder les intentions des princes, pour savoir sur quels secours il pourrait compter (3). Bien plus, quinze jours plus tard, il le constitua légat en Angleterre, en le chargeant de se présenter au plus tôt devant le roi, pour lui exposer les dangers qui menaçaient le monde chrétien et lui demander des subsides en hommes et en argent (4).

Mais le légat ne quitta pas le Tyrol, où le retenaient d'ailleurs de graves soucis, dont nous avons parlé ; et Calixte III lui-même, à la nouvelle que les Turcs avaient repris leur marche en avant et s'approchaient du Danube, se prit à n'espérer plus qu'en Dieu. Ne croit-on pas entendre un écho des pensées de Cusa, dans ces mots qu'il adressait à tous les prélats, le 29 juin 1456 : « Revenez à Dieu, afin que Dieu tourne de nouveau ses regards vers nous ! » (5).

Survint, le 14 juillet, l'éclatante victoire remportée sous les murs de Belgrade par le héros hongrois Jean Hunyade. Le jour même où il l'apprit, 24 août, l'évêque de Brixen organisa une procession d'actions de grâces à Neustift et, dans le sermon qu'il fit en cette circonstance, il s'efforça

(1) « Ego firmissime credo non ad mortem sed vitam, non ad suppressionem sed exaltationem fidei persecutionem permitti. Ecclesia enim hoc proprium habet, quod sub persecutione splendescit ». Lettre citée.

(2) Bulle du 25 juillet à Jean de Naples, O. P. *Reg. vatic.* 327, f° 295.

(3) *Reg. vatic.* 438, f° 217. Le 8 septembre, nouvelle bulle, accordant au légat des pouvoirs propres à faciliter sa tâche. *Reg. cit.*, f° 261ᵛ.

(4) 20 septembre. *Reg. vatic. cit.*, f° 216. Le 15 décembre, comme les guerres et les dissensions sont le plus grand obstacle à la croisade, il charge en outre son légat de travailler au rétablissement de la paix partout où il ira. Bulle publiée en partie dans Raynaldi, édit. Mansi, t. X, p. 35.

(5) Raynaldi, ad a. 1456, n° 19.

de montrer, en ce miracle du triomphe de quelques pauvres croisés sur quarante mille Turcs « armés de machines et de bombardes d'une puissance inouïe », la récompense manifeste de leur foi (1). Le zèle de Calixte III, l'énergique intervention du légat Jean Carvajal, la prédication surtout de l'inlassable apôtre qu'était Jean de Capistran, commençaient à porter leur fruit. Pour la première fois, le Croissant était vaincu par la Croix. La chrétienté étonnée reprit espoir ; mais, toujours désunie, toujours hésitante, elle ne sut pas soutenir les troupes victorieuses et les aider à achever leur œuvre.

Nicolas, lui, continua de prier et de faire prier son peuple : le 28 octobre et le 5 décembre, il fit les processions solennelles demandées par le pape pour obtenir que fût écarté le danger toujours menaçant (2) ; puis, au synode diocésain de 1457, conformément toujours aux instructions pontificales, il ordonna à ses curés de faire faire, à toutes les messes, une quête pour la croisade, et de recommander en chaire la récitation quotidienne de trois *Pater* et de trois *Ave*, vers l'heure du midi, à cette même fin (3). Mais, ni Calixte III, ni son successeur, ne le chargèrent plus de missions pour lesquelles ils ne le voyaient pas fait. Pie II, qui n'ignorait rien de ses préférences, le pria au contraire de lui fournir les éléments d'une sérieuse réfutation du mahométisme ; et tandis que s'élaboraient à Mantoue des projets de levées de troupes et d'équipement de galères, l'auteur du *De pace fidei* méditait, à Rome, le *Bouclier de la Foi*, du dominicain florentin Ricold de Montecroix (4), le *De rationibus fidei* de saint Thomas, et le récent écrit de son ami Jean de Torquemada *Contre les principales erreurs du perfide Mahomet* (5). Au

(1) Sermon : *Laudans invocabo Dominum.*

(2) Sermons : *Dominabuntur populis* et *Quaecumque scripta sunt.*

(3) Bickell, *op. cit.*, p. 54.

(4) *Cod. cusan.* 107, f[os] 194-232. Marx, *Verzeichnis der Hanschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, p. 107, n'a pas pu identifier l'auteur de l'ouvrage qu'il intitule *Contra legem Sarrazenorum*. Le « frater Rinoldus ordinis predicatorum » dont il parle, est évidemment le « Ricoldus » que cite Nicolas de Cues, *Opera*, p. 879, c'est-à-dire le fameux Ricold de Montecroix, qui fut envoyé en mission en terre sainte, dans la première moitié du XIV[e] siècle, et y souffrit persécution de la part des Musulmans. Louis de Backer nous a donné une trad. française de son récit de voyage, dans *L'Extrême Orient au M. A.*, Paris, 1877, p. 256 et suiv. Le *Propugnaculum Fidei*, dont il est question ici, a été publié plusieurs fois ; entre autres, avec le *Cribatio Alcoran* de Cusa, dans *Confutationes legis mahumeticae*, de Th. Bibliander, Bâle, 1543. On en trouve une traduction grecque dans Migne, *P. G.*, t. 154, col. 1035 et suiv.

(5) Jean de Torquemada avait autrefois plaidé à Mayence, avec Nicolas de Cues, la cause d'Eugène IV (1439), et s'était signalé déjà au concile de Florence. Il réussit en 1461, à convertir les Manichéens que le roi de Bosnie avait envoyés à Rome. Son *Contra principales errores perfidi Mahometis*, a été publié à Paris, s. d., et à Rome, 1606.

cours de l'hiver 1460-1461, au plus tard, il acheva le *Cribratio Alchoran*, qu'il dédia au pape (1).

L'ouvrage n'est qu'une application de la manière générale du cardinal. Il y cherche avant tout des points de contact : sa méthode est constructive. Denys le Chartreux avait travaillé à découvrir les erreurs philosophiques et théologiques du Coran, à prouver la fausseté du mahométisme ; Cusa, lui, comme l'indique le titre de son œuvre, s'efforce de passer le Coran au crible, de faire, dans son contenu, la part du vrai, et de démontrer qu'au fond, il est facile, en s'appuyant sur lui, de prouver la vérité de l'Évangile (2). Il y a *une* vérité, il y a *un* bien, dit-il, tout le monde en tombe d'accord ; mais par quelle voie y arriver? Par celle du Christ, comme Mahomet le reconnaît. La doctrine du Coran est identique à celle de l'Évangile sur certains points ; sur d'autres, elle en diffère. Nicolas montrera que, si Mahomet combat le christianisme, c'est par ignorance et mauvaise foi. Par ignorance, car il ne connaît que le Nestorianisme, qu'il prend pour le christianisme ; par mauvaise foi, car, au lieu de chercher, comme le Christ, la gloire de Dieu, il travaille pour sa propre gloire (3). Les multiples chapitres de la *Cribratio* se suivent sans grand ordre, et l'auteur s'en excuse en rejetant la faute sur la confusion du Coran lui-même. Pourtant, le premier livre est consacré surtout à présenter l'ouvrage de Mahomet comme une introduction à l'Évangile, qui le parfait ; le second, à exposer la théologie catholique ; le troisième, à réfuter certaines thèses particulières du Coran et à en faire ressortir les contradictions.

Cependant, le pouvoir des Turcs s'affermissait. Les beaux espoirs que l'on avait mis dans le congrès de Mantoue s'étaient évanouis. Au cours de l'année 1461, on vit venir à Rome les princes détrônés par l'invasion ottomane : Thomas Paléologue, despote de Morée, qui apportait de Patras le chef de saint André ; et la jeune reine de Chypre, l'infortunée

(1) C'est à cet écrit, semble-t-il, que Nicolas fait allusion, dès le 9 juin 1459, dans le sermon *Tu quis es*, lorsqu'il dit (*Opp.*, p. 351) : « Sarraceni... ex libris eorum, de quibus alias dictum est » ; mais peut-être ce texte est-il une addition, comme on en a d'autres exemples. — On lit dans la dédicace, *Opera*, p. 879 : « Sume sanctissime Papa libellum hunc... ut dum... tu Mahumetanam sectam... erroneam eliminandamque ostendes, cito prompteque quaedam rudimenta scitu necessaria ad manum habeas ».

(2) *Opera*, p. 880 : « Ego ingenium applicui, ut etiam ex Alchoran Evangelium verum ostenderem ».

(3) « Jesus... viam saepe dictam, cum nihil ignoraret propalavit, attestante etiam Mahumet.... Unde si Mahumet in aliquo Christo dissentit, necesse est ut hoc faciat ignorantia, quia Christum non scivit, aut perversitate intentionis, quia non intendebat homines ducere ad illum finem quietis, ad quem Christus viam ostendit, sed sub colore illius finis, sui ipsius gloriam quaesivit. Utrumque autem credi oportere, comparatio legis Christi ad legem ipsius docebit ». Prologue, p. 880-881.

Charlotte de Lusignan. Pie II, à son tour, se prit à caresser le rêve de Nicolas de Cues. Si Mahomet se convertissait ! Si, à sa suite, tout l'Orient se tournait vers le Christ ! Les Francs n'avaient-ils pas suivi l'exemple de Clovis, les Hongrois celui d'Etienne, les Wisigoths celui de Récarède, les Lombards celui d'Agilulfe, et Rome ne s'était-elle pas faite chrétienne avec Constantin ? Il décernerait au prince nouveau des croyants le titre d'empereur des Grecs et d'Orient, il légitimerait ses conquêtes et s'appuierait sur lui, comme ses prédécesseurs Etienne, Adrien, Léon, s'étaient appuyés sur Pépin et Charlemagne ! De ce rêve, la magnifique expression nous reste dans une longue lettre que Pie II adressa à Mahomet (1) ; et ce n'est pas le moindre titre de gloire de Nicolas de Cues que d'avoir, par son *De cribratione Alchoran*, fourni au pape la plupart des arguments qu'il y a fait valoir, et peut-être même de lui avoir suggéré le premier l'idée de sa noble démarche auprès du sultan (2).

Le Turc ne se convertit pas ; la Bosnie tomba en son pouvoir, puis l'Herzégovine. Pie II, à qui les mines d'alun de Tolfa procuraient des ressources, allait se mettre à la tête de la croisade, afin d'entraîner à sa suite le duc de Bourgogne et le roi de France, lorsqu'il mourut à Ancône.

Nicolas de Cues avait expiré quelques jours plus tôt, sans avoir revu les flots bleus de la Baltique, qui l'avaient jadis porté vers l'Orient, le cœur plein d'espoir. Quel crépuscule après une telle aurore! Les Grecs, dont il avait ramené vers Venise l'éclatant cortège, étaient retournés à leur hérésie, et sur les débris de leur empire, s'étaient, pour des siècles, installés les Turcs! Mais les flottes du sultan, maintenant, pouvaient régner sur les eaux qui baignaient, là-bas, les côtes de Crète et la Corne d'Or ; l'âme de Nicolas s'en était allée vers celui dont il avait si bien compris l'incompréhensibilité et au service duquel, avec tant d'amour, il s'était dépensé.

(1) *Opera*, édit. Bâle, n° 396. Raynaldi, ad an. 1461, n°s 44-112, etc.

(2) Au chapitre XVII du livre III de son *De cribratione*, Nicolas s'adresse directement au sultan. On y lit, p. 928, l'appel qu'on retrouve sous la plume de Pie II : « Incipe tu accedere, et sequentur te omnes orbis et sectæ illius principes ».

DEUXIÈME PARTIE

LA PENSÉE

CHAPITRE PREMIER

Le Savant

Nous avons vu Nicolas de Cues, à l'Université de Padoue, suivre les leçons d'astronomes et de mathématiciens célèbres. Quand nous aurons rappelé comment il se lia d'amitié avec le savant florentin Paolo del Pozzo Toscanelli ; quand nous l'aurons montré, accueillant à Rome, en 1450, recevant à sa table et tenant à s'attacher comme familier Georges Peurbach (1), le futur créateur de l'astronomie physique et mathématique, nous aurons assez fait connaître en quelle estime il tenait les sciences.

Faut-il donc voir seulement en lui un de ces mécènes éclairés, comme il s'en rencontre tant parmi les princes et les cardinaux de la Renaissance? Non, si Nicolas de Cues fut un élève curieux ou un admirateur éclairé, il fut aussi un maître. « Personne, en son temps, ne fut plus versé dans les sciences mathématiques », au dire de son familier Paul Bussi (2). L'éloge est exagéré, sans doute, mais il n'en est pas moins vrai que l'activité de Cusa se porta sur la plupart des sciences exactes et que toujours, quel que fût l'objet de ses études : astronomie, géographie, physique, mathématiques, son œuvre, puissamment originale, porte la marque de son génie propre.

Le projet de réforme du calendrier que, dans le courant de l'année 1436, il composa pour le présenter au concile de Bâle, suffirait à lui seul pour lui mériter le nom de savant. On sait à quelles difficultés avait don-

(1) « Ipsum (Cusa) non modo per Germaniam legatus versans plurimi fecit ; verum Romae quoque et domo excepit, et nullis non votis ut penes se vellet consistere optavit ». (P. Gassendi, *op. cit.*, 2e partie, p. 59). Georges, né à Peurbach, en Autriche, le 30 mai 1423, prit à Vienne le titre de maître ès arts, professa à Padoue en 1445, puis à Ferrare et à Bologne. Ses rapports avec Cusa, à Rome, nous sont rapportés par son élève Regiomontan, dans un discours d'ouverture prononcé à l'Université de Padoue en 1464 : « Doctissimus card. s. Petri ad Vincula sepenumero te domesticis suis adnumerare voluit ». De retour à Vienne, il y enseigna, entre 1450 et 1460, l'astronomie, les mathématiques et même la littérature latine. Il mourut le 8 avril 1461, laissant entre autres œuvres, une traduction des six premiers livres de l'*Almageste*. Cf. Uzielli, *P. Toscanelli*, p. 281-282.

(2) Cf. Éloge souvent cité, Botfield, p. 75-77. « In disciplinis mathematicis suo tempore Nicolao doctior fuit nemo ».

né lieu la détermination de la fête de Pâques, centre de l'année liturgique. D'après le concile de Nicée, la fête doit se célébrer le dimanche qui suit le quatorzième jour de la lune de mars. Or, le calendrier Julien avait fixé la longueur de l'année solaire à 365 jours, 6 heures, alors qu'en réalité, elle est de 11 minutes 8 secondes plus courte. D'autre part, le cycle de Méton, adopté par l'Église latine pour compter l'âge de la lune, supposait que, tous les 19 ans, les lunaisons correspondent parfaitement avec le soleil; calcul qui comporte une erreur de 1 heure 28 minutes 12 secondes par cycle. Les calendriers étaient donc devenus peu à peu inutilisables. Depuis Bède le vénérable, Alcuin, Grégoire de Tours, Jean de Sacro-Bosco, Jean Campanus de Novare (1), bien d'autres encore, avaient parlé de réforme. Sur la demande de Clément VI, deux astronomes parisiens, Jean de Murs et Firmin de Belleval, avaient rédigé un projet en 1345. Plus récemment encore, en 1414, la question avait été portée par Pierre d'Ailly au concile de Constance (2). A Bâle, le mouvement en faveur de la réforme du calendrier trouva son expression la meilleure dans la *Reparatio calendarii* que Nicolas de Cues présenta au concile au mois de mars de l'année 1437 (3).

L'ouvrage se divise en trois parties : la première étudie les défauts de l'année solaire et de l'année lunaire, la seconde signale les conséquences de ces défauts, la troisième propose un plan très précis de réformes, que l'auteur presse le concile de réaliser sans retard (4).

(1) Cusa posséda plusieurs des œuvres de Campanus : le *De signis* (cod. cusan. 209, f°s 64-67) ; la *Theorica planetarum* (cod. cusan. 214, f°s 28-50') ; des *Excerpta theoricae Campani*, copiés à Heidelberg en 1430 (cod. cusan. 212, f°s 131-141).

(2) Son « Exhortatio ad Concilium generale Constansiense super kalendarii correctione » et ses autres œuvres se rapportant à l'astronomie se trouvent, avec la lettre et le traité de Jean de Murris et Firmin de Bella Valle, dans le *cod. lat. vindob.* 5266, qui contient aussi le projet de Cusa. Voir sur les autres ms. et les éditions, L. Salembier, *Petrus de Alliaco*, Insulis, 1886, p. XXIV. Sur la réforme proposée par d'Ailly, même ouvrage, p. 190-194.

(3) Jean de Ségovie, p. 709. Dès 1432, un moine, Hermann Zoest, avait composé un traité sur le même sujet et l'avait offert au cardinal de Bologne, qui passait pour être bon astronome. Cf. Kaltenbrunner, p. 338-339. Le projet de Nicolas a été publié dans éd. Bâle, p. 1155-1167. Il est conservé en ms. au *cod. cusan.* 219, f°s 39-50.

(4) Après avoir fait un exposé d'ensemble sur les différentes formes de l'année chez les Chaldéens, les Arabes, les Grecs, les Perses, les Egyptiens et les Romains, il signale quelques ouvrages à consulter : Saint-Augustin, dans le 18e livre contre Faustus, Bède « de temporibus », Abraham Avenzre « de rationibus tabularum Pisanarum », Macrobe « in Saturnalibus », Ovide « les Fastes » (édit. Bâle, p. 1156. Le texte de Ptolémée que consulta probablement Nicolas de Cues est à la bibl. de Cues. *Cod.* 208, f°s 42'-53'). Il en vient ensuite aux erreurs de l'année solaire. Elles sont certaines ; mais, comme le disent Abraham Avenzre,

La conclusion de son étude critique est que l'erreur du calendrier provient d'une double cause : les anciens ont cru que l'équinoxe du printemps tombe toujours le même jour; et ils ont considéré le cycle de 19 années solaires comme contenant une révolution complète des lunaisons (1). Son projet porte surtout sur la mesure exacte des nouvelles

et après lui Pierre de Ebano dans son *Traité de la huitième sphère*, les instruments les plus grands n'ont pas permis jusqu'ici de les déterminer exactement par des expériences infaillibles. Les solutions de Ptolémée, d'Albatagni, de Jean de Sacro-Bosco, ne s'accordent pas. Cusa connaît aussi celles des Perses, par les tables de Mascha' allâh — (Messahala, dans l'éd. Bâle, p. 1156; Messcala, Messchalach, etc., dans les *codd. cusan.* 208, 209, 212 où sont conservés son *Epistola de eclipsi lunae et conjunctionibus planetarum* (208, fos 22v-25v), son *De interrogationibus* (208, fos 68-74v), son *Epistola in rebus eclipsis elucidata* (209, fos 102v-104v et 212, fos 234v-235v), son *astrolabium* (212, fos 118-123v). Cf. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900, p. 6 seq). — d'Albumasar (Cusa possédait de lui : le *Liber conjunctionum* (*cod. cus.* 208, fos 75-118v) ; le *Liber florum* (*l. c.*, fos 118v-125v) ; le *Tractatus in revolutione annorum mundi* (*l. c.*, fos 127-137) ; des *Extracta ex libro dispositorii anni* (*cod. cus.*, 209, fos 26v-40), etc. Cf. Suter, *op. cit.*, p. 28), — de l'espagnol Azarchel, de Thabit ben Qorra, « le plus grand astrologue chrétien », dans les douze livres sur le mouvement du soleil (outre l'ouvrage cité ici, le *cod. cusan.* 215 contient plusieurs autres écrits de l'auteur, que l'édition de Bâle appelle Thebith Benchorac : *De quantitatibus stellarum* (fos 95-96), *De his quae indigent expositione antequam legatur Almagesti* (fos 99-101), *De imaginatione sphaerae* (fos 101-102v). Cf. Suter, p. 34 seq.). — S'appuyant sur leurs divergences, et surtout sur ce que les observations faites en 1290 par Henri Bate de Malines (un extrait du traité d'Henri Bate sur les défauts des tables alphonsines, copié par Cusa, a été publié dans la *Correctio tabularum Alphonsi*, recueil de textes que les éditeurs de Nicolas lui attribuent. Cf. éd. Bâle, p. 1173) ont montré la fausseté des tables Alphonsines elles-mêmes, il déclare que le mieux serait de prendre une moyenne et d'admettre que le calendrier retarde d'un jour par période de 150 ans environ.

Sur l'année lunaire, Cusa n'est pas moins renseigné. Il adopte le cycle lunaire de 30 ans des Arabes ; et de ce que 30 n'est pas divisible par 19 et qu'aucun des multiples de 19 n'est multiple de 30, il tire la même conclusion que ses prédécesseurs : il croit qu'aucun cycle ecclésiastique ne peut être exact. Comme d'autre part, il n'a pas été tenu compte, dans le cycle de 19 ans, des années bissextiles, il déclare le nombre d'or très fautif.

Pour l'histoire de Pâques, Nicolas tient surtout ses documents de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et des *Hommes illustres* de Saint-Jérôme ; mais il a bien d'autres sources, entre autres les lettres de Paschase à Léon I et de Cyrille au concile de Carthage sur la date de la fête, en 444. Il connaît la définition du concile de Césarée, d'après laquelle « il convient que la Pâque soit célébrée à l'équinoxe du printemps ». Les Pères s'appuyaient sur ce que l'Ecriture prouve que le monde à commencé d'exister au printemps, la terre produisit en effet « de l'herbe verte ». D'autre part, il est dit dans les saints livres, que la lune brillait au commencement de la nuit et que les jours étaient égaux à la nuit ; on était donc à l'équinoxe et la lune était pleine (p. 1160). Il connaît aussi la lettre de Saint-Cyrille à Valère et au synode de Carthage, et la raison mystique par laquelle il relie la Passion à la création du monde : le Christ est mort le jour de sa conception et a régénéré l'homme par sa mort le jour où Adam, créé par Dieu, a commis le pêché, en sorte que, comme tous devaient mourir en Adam ce jour-là, tous devaient aussi ce même jour être vivifiés par le Christ. Cusa sait tout cela ; et il n'y trouve pas à redire. Il continue ensuite une discussion très érudite, sinon toujours exacte, pour savoir quand il faut fêter Pâques.

(1) p. 1162.

lunes, qui doit permettre de déterminer avec précision la date de Pâques.

Pratiquement, à son sens, il faudrait refaire la table des nombres d'or ; et pour cela, il se rallie à un moyen tout mécanique, analogue à celui qu'avait proposé Jean de Murs (2). On prendrait par exemple, dit-il, le nombre d'or tel qu'il est donné dans les calendriers, et on le diminuerait de 5 ; le reste indiquerait à peu près la date de la conjonction. On ajouterait 10 au nombre d'or, puis on soustrairait du résultat de l'addition 19, s'il dépasse ce chiffre. On obtiendrait ainsi à peu près la date de l'opposition. D'autres solutions analogues sont possibles, déclare-t-il, qui toutes seraient imparfaites comme la précédente. Puis, partant de cette pensée qu'il faut ramener le calendrier au point où l'ont laissé autrefois les pères de Nicée, il expose son idée maîtresse : omettre une semaine et changer le nombre d'or en cycle lunaire. Ainsi modifié, ce nombre indiquerait, mieux que jamais, le jour de la conjonction. Et pour imiter jusqu'au bout Jean de Murs, il fait une proposition plus précise encore : on pourrait publier, en 1437, un décret portant que le 24 mai 1439, jour de la Pentecôte, fête mobile à la date de laquelle le vulgaire ne prend pas garde, serait considéré comme le dernier jour du mois, le lendemain devant être le 1er juin ; et que le chiffre désigné jusqu'alors sous le nom de nombre d'or deviendrait celui du cycle lunaire, qu'on appellerait désormais « cycle d'or » (3). Pour maintenir l'exactitude ainsi obtenue, il suffirait de négliger le jour supplémentaire d'une année bissextile tous les 304 ans.

On sait que l'assemblée de Bâle, absorbée par d'autres questions, n'accepta pas ces suggestions « avec avidité », comme le demandait leur auteur. Aussi bien, le projet de Nicolas n'était-il pas également heureux en tous points, puisque, de parti pris, il négligeait de s'occuper de l'année solaire. Son principal mérite est d'avoir, sinon fait le premier une proposition très précise de réforme, du moins continué la tradition des savants parisiens du XIVe siècle (4), et préparé la voie aux grands chronologistes du XVIe. Le souvenir de sa tentative ne se perdit pas, du reste : Paul de Middelbourg, dans son grand ouvrage sur la célébration exacte de la Pâque, parle de Cusa comme de celui qui fut, avec Pierre d'Ailly, son principal précurseur (5) ; le pape Léon X nomme Nicolas, dans son bref du 1er juin 1515 au concile de Latran (6) ; et les 13 propositions

(2) Kaltenbrunner, p. 347.

(3) Nicolas de Cues, *Opera*, p. 1064-1065.

(4) Kaltenbrunner, p. 343, n'insiste pas assez sur cette filiation.

(5) *Paulina de recta Paschae celebratione e die Passionis D. n. J. C.*, Fossombrone, 1513, livre VII, ch. 2.

(6) Impr. dans Marzi, *op. cit.*, p. 167-168.

élaborées par cette assemblée, s'inspirent en partie des idées du cardinal (1).

La *Correctio calendarii*, de 1436, n'était, dans les préoccupations de Nicolas de Cues, que le prélude d'une étude plus vaste, d'où devait sortir, en 1440, toute une cosmologie. Pendant la première moitié du XVe siècle, le système géocentrique régnait encore en maître ; les œuvres de Ptolémée eurent même un regain de faveur lorsque Palla Strozzi, de Florence, eut fait venir d'Orient, vers 1400, un manuscrit grec de l'*Almageste* et de la *Géographie*, qu'Alexandre V, puis Bessarion s'occupèrent de faire traduire (2). On connaît les lignes primitives de cette cosmologie, telles que les a établies Aristote : la terre est immobile au centre de l'univers, tandis qu'autour d'elle se meuvent huit sphères concentriques emboîtées l'une dans l'autre. Ces sphères, d'essence incorruptible, tournent d'un mouvement uniforme sur elles-mêmes, et leur action régit tous les changements dont sont le théâtre les corps terrestres, formés de la combinaison instable de quatre éléments. La théorie des épicycles, inventée par Hipparque et Ptolémée pour expliquer les mouvements des planètes et du soleil, avait laissée intacte la thèse de l'immobilité du globe terrestre ; et celle-ci avait passé, incontestée, dans les écrits d'Averroès, d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin, de Campanus de Novare, d'Albert de Saxe, de Pierre d'Ailly (3). L'idée d'une distinction essentielle entre la substance céleste incorruptible et les quatre éléments du monde sublunaire restait aussi, en dépit des atténuations de Gilles de Rome et de Duns Scot ou des négations de Guillaume d'Ockam, communément admise dans les milieux péripatéticiens, chez les averroïstes, et jusque parmi les membres de l'école terminale de Paris (4).

Nicolas de Cues n'ignorait rien des théories ptolémaïques, qu'il avait pu entendre expliquer à Padoue, qu'il avait vu exposées et défendues dans le *De Caelo et mundo* d'Aristote (5), dans l'*Almageste* de Ptolémée (6), dans le *Speculum*, les *Météores*, et la *Physique* d'Albert le Grand (7),

(1) Proposit. 7 et 8, dans Marzi, *op. cit.*, p. 191 et suiv. La réforme, on le sait, ne fut réalisée qu'en 1582, par Grégoire XIII.

(2) Jacopo Angiolo de Scarperia traduisit les 8 livres de la *Géographie*, en 1406, et l'*Almageste*. Cf. Copies de 1434 et 1437, au *cod. vindob.* 5266, f°s 78-171, 176-228^v^. Poussé par Bessarion, Regiomontan en fit une nouvelle traduction un demi-siècle plus tard. Cf. Uzielli, *Paolo Toscanelli*, p. 10 et 391. La première collection de ms. grecs, celle de Boniface VIII, contenait déjà les traités géographiques et astronomiques de Ptolémée. Cf. Guiraud, *L'Eglise Romaine*, p. 21. Nicolas de Cues acheta un commentaire de l'Almageste en 1444.

(3) Duhem, *Léonard de Vinci*, t. II, p. 246-249.

(4) Duhem, *op. cit.*, p. 255-259.

(5) L. II, ch. XIV : si la terre était en mouvement, un projectile lancé en l'air ne retomberait pas au lieu d'où il a été lancé. *Cod. cusan.* 183, fos 80-106v.

(6) *Cod. cusan.* 208, fos 42v-53v. Introduction seule.

(7) *Cod. cusan.* 209, fos 106-113v.

dans la *Theorica planetarum* de Campanus de Novare (1) ; il n'en rompit pas moins très hardiment avec elles ; et ses vues de génie ont fait de lui un précurseur des plus grands astronomes. Qu'on le remarque bien cependant, c'est moins en savant qu'en métaphysicien que, dans le *De Concordantia catholica*, il aborda le problème cosmologique ; et il ne s'appuya guère, pour détrôner le système géocentrique et préluder à la révolution copernicienne, que sur des arguments d'ordre philosophique (2).

L'univers est trinité : il n'est rien de ce que contient le monde, dont l'unité n'implique puissance, acte et mouvement de connexion. L'acte, la puissance et la connexion, qui ne peuvent subsister isolément, se retrouvent nécessairement en toutes choses, mais à des degrés si divers qu'il ne peut y avoir deux êtres qui soient parfaitement égaux. S'il en est ainsi, la machine du monde n'a pas de centre fixe et immobile ; car le minimum absolu de mouvement, à supposer qu'il existe, coïnciderait nécessairement avec le maximum ; le centre du monde coïnciderait donc avec sa circonférence et réciproquement. D'autre part, si le monde était compris entre un centre matériel et une circonférence, il aurait en lui-même son commencement et sa fin ; et il y aurait hors de lui un lieu et quelque chose qui le termine, ce qui est faux. C'est donc dans l'absolu, en Dieu, qu'il faut chercher le centre et la circonférence du monde ; et celui-ci demeure nécessairement inintelligible : il n'est pas infini, et cependant, on ne peut le concevoir comme fini, puisqu'il n'a pas de termes qui le limitent. La terre n'est donc pas le centre du monde. Elle n'est pas non plus le centre de l'une quelconque des huit sphères, lesquelles, du reste, pas plus que le monde considéré dans son ensemble ou la terre elle-même, n'ont de centre. Qu'est-ce en effet qu'un centre, sinon un point équidistant de tous les points d'une circonférence? Or, il ne peut exister de sphère ou de circonférence si parfaite qu'il ne puisse y en avoir de plus parfaite ; hors de Dieu, qui est l'infinie égalité, une parfaite équidistance est impossible. Dieu, qui est le centre du monde, est par conséquent aussi le centre de la terre, de toutes les sphères et de tout ce qui est dans le monde.

De même qu'il n'y a pas dans l'univers de centre matériel, de même, il n'y a pas de pôles immobiles, bien que le ciel des étoiles fixes paraisse décrire des cercles concentriques. Rien n'échappe à l'universel mouvement : les étoiles peuvent décrire des cercles plus ou moins grands, il n'en est aucune qui n'en décrive pas. Il n'en est pas non plus qui décrive un cercle parfait, puisque les points de ce cercle devraient être équidistants de pôles fixes, et que ceux-ci n'existent pas. En réalité, les pôles des sphères coïncident avec leur centre, qui est Dieu. C'est parce que

(1) *Cod. cusan.* 214, f°s 28-50'.

(2) Ceci est bien mis en lumière par Costanzi, *op. cit.*, p. 33 et suiv.

nous ne pouvons comprendre le mouvement que par comparaison avec un point fixe, pôle ou centre, et que, dans notre mesure du mouvement, nous présupposons l'existence de tels points, qu'il se glisse des erreurs dans toutes nos conjectures et que nous ne retrouvons pas les étoiles à la place indiquée par les anciens. Les étoiles tournent donc autour d'un pôle conjectural. Notre monde solaire n'échappe pas à ce mouvement. Le soleil, Vénus, Mercure, la Terre, décrivent, d'Orient en Occident, autour de ce que nous croyons être un centre, des orbes de grandeur inégale, en gradation décroissante ; mais, bien que la terre se meuve moins que les autres astres, elle ne décrit pas cependant le cercle minimum. Bien plus, contrairement aux apparences, ni le soleil, ni la lune, ni la terre, ni aucune sphère, ne peuvent décrire un cercle véritable, puisqu'ils ne se meuvent pas autour d'un point fixe ; et jamais elles ne décrivent deux cercles parfaitement égaux (1).

Telle est l'idée que Nicolas de Cues se fait du mouvement de l'univers. Pour se la représenter exactement, il faut recourir sans cesse à sa théorie générale de la coïncidence des contraires ; il faut, selon son expression, « compliquer » ou fusionner le centre avec les pôles. En quelque endroit que l'on se trouve, dit-il, et c'est ici une remarque expérimentale, on se figure être au centre du monde, et l'on croit ce centre immobile. La raison en est qu'on ne connaît le mouvement que par comparaison avec un point fixe. De deux hommes qui se trouveraient, l'un sur terre, sous le pôle arctique du monde, l'autre sur ce pôle lui-même, le premier verrait à son zénith le pôle, l'autre y verrait la terre ; nos antipodes ont au-dessus d'eux le ciel, comme nous ; et des hommes qui se tiendraient aux deux pôles auraient également la terre à leur zénith. De même, celui qui se trouverait sur le soleil, sur la lune, sur Mars, se croirait au centre immobile du monde, attribuerait aux autres astres le mouvement, et se constituerait des pôles différents selon le lieu qu'il occuperait. Qu'on imagine ces diverses situations et qu'on essaie de concilier les représentations que l'on s'en fera, on comprendra aisément que le monde, son mouvement et sa configuration sont inconnaissables ; parce que ce monde apparaîtra comme une sphère ayant son centre partout et sa circonférence nulle part (2). En réalité, centre et circonférence coïncident, et ne sont autres que Dieu, qui est à la fois partout et nulle part.

De ces considérations sur l'univers dans son ensemble, il est facile de déduire des conclusions particulières à la terre. Elle n'est pas sphérique, comme certains l'on dit, bien qu'elle tende vers la sphéricité. Etant concrète, en effet, (*contracta*), dans sa constitution comme dans son mouvement, elle ne peut que participer de la perfection du mouvement

(1) *Doct. Ign.*, l. II, ch. xi.

(2) *Doct. Ign.*, l. II, ch. xi et xii.

circulaire et de la sphéricité, sans arriver à les réaliser parfaitement. Ainsi en est-il aussi de ses éléments, qui s'étagent, selon leur poids, en cercles concentriques de terre, d'eau, d'air, de feu ; ainsi en est-il enfin de tous les corps : animaux, arbres, etc.

Est-elle le moins noble et le plus vil des astres ? On l'a dit et soutenu bien des fois ; mais Cusa ne croit pas décisives les raisons qu'on apporte : il prend même un visible plaisir à réhabiliter notre planète. Sans doute, elle paraît être l'astre le plus central du monde ; mais pour la même raison, on peut dire qu'elle est le plus rapproché du pôle. Sa position ne peut donc entrer en ligne de compte. On a tiré argument contre elle de sa couleur, de sa grandeur, de l'influence qu'elle subit, des habitants qu'elle porte, de la corruptibilité des êtres qui la composent. Rien de tout cela n'est à retenir. Si quelqu'un était dans le soleil, il n'y verrait pas la clarté que nous y voyons ; car, pas plus que notre globe, le soleil n'est un corps simple : il est formé d'éléments analogues à la terre, à l'eau, à l'air et au feu, qui se superposent dans notre sphère ; il résulte de l'union d'une nature corporelle et d'une nature lucide, dont il tient son rayonnement et son influence (1). Nous sommes situés en dehors de sa région ignée et tournés vers sa périphérie ; voilà pourquoi il nous apparaît si brillant. La lune, au contraire, nous apparaît plus terne, bien qu'elle ait une lumière propre, et nous n'y voyons que la lumière solaire réfléchie, parce que, semble-t-il, nous sommes plus rapprochés de son centre, et comme dans sa région aqueuse ; de même, la chaleur que produit la lune par son mouvement est plus forte à sa périphérie, où le mouvement est plus grand ; mais nous ne pouvons nous en apercevoir. Pour qui serait situé au delà de notre région ignée, la terre, qui nous apparaît noire, aurait l'aspect d'une étoile brillante. La terre est donc une noble étoile possédant, comme les autres, une lumière et une chaleur propres. Comme les autres aussi, elle communique autour d'elle son influence ; non pas intentionnellement, certes, mais comme une conséquence naturelle de son mouvement, de son éclat et de sa température. Ainsi, chaque partie du monde, comme chaque partie du corps, en conservant son être, est utile à toutes les autres. Il est vrai que notre planète est moins grande que le soleil : l'étude des ombres et des éclipses le démontre ; mais rien ne nous dit si sa région entière, y compris la sphère de feu, est plus grande ou plus petite que lui : tout ce que nous savons, c'est qu'elle ne peut lui être égale. Au reste, les éclipses prouvent aussi que notre terre est plus grande que la lune ; certains ajoutent même qu'elle l'emporte sur Mercure et peut-être sur d'autres étoiles. Impossible donc de s'appuyer sur la considération de son volume pour affirmer qu'elle est vile. Peut-on se rabattre sur l'influence qu'elle reçoit ? Nous nous sentons, il est vrai, comme dans

(1) Sermon *Dixi quomodo*, 26 mars 1456, éd. Bâle, p. 579.

un centre vers lequel convergeraient toutes les actions ; mais peut être notre terre agit-elle aussi sur le soleil et sa région ; peut-être même faut-il, comme on l'a dit, concevoir la terre, le soleil et la lune comme trois étoiles situées dans une même région et n'exerçant, par des fonctions corrélatives, qu'une influence unique. Les autres astres tireraient-ils leur supériorité de leurs habitants ? Quand il serait prouvé, ce qui paraît impossible, qu'il puisse y avoir une nature plus noble et plus parfaite que la nature intellectuelle, il n'en resterait pas moins que les habitants des autres étoiles ne sont pas comparables avec ceux de la terre, et nous demeurent totalement inconnus : nous ne pouvons que nous les figurer, d'après la nature de l'astre qu'ils habitent, plus illuminés dans le soleil, plus lunatiques dans la lune, plus matériels sur terre. Quant à l'argument tiré de la corruptibilité des êtres terrestres, la valeur n'en est pas plus grande ; nous ne pouvons, en effet, acquérir la certitude d'une corruption totale, mais seulement de modifications dans la manière d'être : la mort n'est qu'une résolution du composé dans les composants ; et qui peut savoir si une telle transformation n'existe que sur terre ? (1).

Notre planète ainsi réhabilitée, et l'unité de composition des astres affirmée, Nicolas de Cues se demande comment ils se meuvent. Un même mouvement les emporte d'Orient en Occident, répond-il dans le *De Docta ignorantia*, et d'autant plus rapidement qu'ils sont plus éloignés du centre imaginaire du monde. Dans une note écrite quelques années plus tard (2), il précise sa pensée, en la complétant par des hypothèses destinées à expliquer le mouvement apparent et la déclinaison du soleil, ainsi que la précession des équinoxes. Avec Pythagore, il fixe la durée de la révolution de la terre sur les pôles du monde à environ 24 heures ; et il ajoute que, dans le même temps, la huitième sphère, celle des étoiles fixes, accomplit deux révolutions et le soleil un peu moins de deux. Jusqu'alors, il n'avait parlé que d'un mouvement de translation ; il y ajoute ici un mouvement de rotation autour d'autres pôles situés sur l'équateur, à égale distance des pôles du monde ; et sur eux, il fait tourner la huitième sphère un peu moins d'une fois en 24 heures. Ce mouvement entraîne le soleil, qui est distant d'environ 23 degrés de l'un de ces pôles, de telle sorte qu'il l'accomplisse un peu moins d'une fois par jour, c'est-à-dire par 1/364e de son parcours, et se trouve ainsi avoir un retard d'un jour par an, ce qui explique le zodiaque. D'autre part, le point de la huitième sphère qui semble être à la place du pôle du monde et se mouvoir d'Orient

(1) *Doct. Ign.*, l. II, ch. xii.

(2) *Cod. cusan.* 211, f[os] 41-54. La note, de la main de Cusa, est écrite sur un ms. d'ouvrages astronomiques acheté par lui à Nuremberg, au mois de septembre 1444. Elle a été publiée par Clemens, *Giordano Bruno*, p. 98 n.

en Occident, reste toujours un peu en arrière de ce pôle, si bien que, lorsque le pôle semble avoir achevé son cercle, lui a perdu environ 1/100e de ce que le soleil perd en un jour.

Ces explications sont notoirement insuffisantes, et il est possible que, dans le *De Figura mundi* qu'il écrivit à Orvieto, vers la fin de sa vie (1), l'auteur y ait apporté des correctifs ; telles quelles, elles prouvent assez que Nicolas avait rompu de bonne heure avec la tradition aristotélicienne et scolastique, pour se rallier au pythagorisme, dont il avait présenté le triomphe comme nécessaire.

C'était une idée connue, parmi les philosophes grecs, que celle de la rotondité et du mouvement de la terre. Pythagore proclamait notre planète sphérique ; son disciple Philolaüs la faisait tourner en vingt-quatre heures autour d'un centre, le feu universel ; Ekphantos, abandonnant ce centre fictif, enseignait le mouvement de la terre autour de son axe ; enfin, la théorie héliocentrique avait apparu, ébauchée chez Héraclide, mais complète chez Aristarque de Samos (2). La dualité absolue de la matière céleste et des quatre éléments terrestres, atténuée, nous l'avons vu, par Gilles de Rome et par Duns Scot, avait été niée par Guillaume d'Ockam (3). Buridan avait été jusqu'à déclarer que les mouvements célestes et les mouvements terrestres sont régis par les mêmes lois.

Nicolas a eu le mérite d'accueillir ces vues, qui devaient être celles de l'avenir, et de leur chercher à la fois un fondement et un centre de coordination. Il a fait plus : il les a complétées par cette idée, — que Copernic lui-même ne soupçonnera pas, mais qui sera démontrée par Képler, — qu'aucun astre n'est parfaitement sphérique et n'est doué d'un mouvement parfaitement circulaire ; et par cette théorie, — qui présente une analogie frappante avec celle qu'exposera Herschell au XIXe siècle, — que non seulement le soleil est composé des mêmes éléments que ceux qui se trouvent dans notre planète, mais qu'ils y sont disposés en sphères concentriques de densité décroissante du centre à la périphérie (4).

Cependant, à reprendre ainsi par le détail les conclusions de la cosmologie cusienne, on la diminue : ce qui en fait la beauté, sinon la valeur, c'est la magnifique ordonnance de l'ensemble. Rien d'arbitraire dans l'argumentation de Nicolas : tout s'y tient, tout y découle de l'application au monde physique des principes généraux de sa métaphysique : unité

(1) Cité dans le *De Venatione sapientiae*, ch. XXII, p. 316.

(2) Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, trad. Reymond, t. I, Paris, 1904, p. 121-133.

(3) Duhem, *op. cit.*, p. 259-260.

(4) Il ne nous semble pas qu'il faille voir, avec Deichmüller, p. 96, une allusion aux taches solaires dans le sermon *Dixi quomodo*, éd. Bâle, *l. c.*

de Dieu et multiplicité de la créature; immutabilité divine et mouvement des êtres créés; principe des indiscernables et hiérarchie indéfinie des êtres qui, sortis de Dieu, sont appelés à retourner à lui. Au terme de l'exposé, on retrouve la théorie maîtresse de la Docte ignorance: si Dieu est le dernier mot de l' « explication » ou du « développement » du monde, on ne peut connaître parfaitement son œuvre sans le connaître lui-même, tout système est hypothèse ; toute théorie est conjecture. Prétendre, avec Ptolémée, connaître les limites du monde et donner une description intégrale de l'œuvre du Créateur, paraîtra désormais impossible. Cusa parle encore des huit sphères concentriques, dont il a été si souvent question avant lui ; mais il est clair que, chez lui, la pensée déborde l'expression : à ses yeux, le cadre antique éclate de toutes parts, et le monde, mieux que jamais, réalise sa fin, qui est de laisser entrevoir le mystère de l'infinie grandeur de son auteur (1). Mais, encore une fois, si la cosmologie cusienne, pénétrée de vues pythagoriciennes et émaillée d'intuitions aussi heureuses qu'originales, ouvre devant le savant des perspectives de progrès indéfini dans l'étude de la mécanique céleste, elle est cependant elle-même, moins une œuvre de science qu'une spéculation poético-philosophique sur des données scientifiques. L'esprit universellement curieux et accueillant de l'auteur du *De Docta ignorantia* a été le point de convergence d'actions multiples qui, presque toutes, ont laissé sur lui leur trace. Il n'est pas jusqu'aux astrologues, dont il répudie avec vigueur les « imaginations » (2), auxquels il n'ait sacrifié, en conservant quelque chose de la croyance aux influences astrales (3) et en se livrant, après tant d'autres, à de bizarres calculs sur la fin des temps.

Du XII[e] au XV[e] siècle, les prédictions s'étaient multipliées : sainte Brigitte, sainte Catherine de Sienne, sainte Hildegarde, Pierre d'Ailly, saint Vincent Ferrier, Joachim de Flore, bien d'autres encore, avaient écrit leur prophétie (4). Nicolas de Cues, qui, dès avant le *De Concor-*

(1) Cusa a conscience de son rôle de novateur, et il le dit dans cette phrase qui, après ce qu'on vient de lire, apparaîtra grosse de sens : « Ad jam dicta veteres non attigerunt, quia in docta ignorantia defecerunt ». *Doct. ign.*, l. II, ch. xii.

(2) Sermon *Ibant magi*, 6 janvier 1439 : « Fatui sunt astrologi, cum suis imaginationibus ».

(3) Vg. *Doct. ign.*, l. II, ch. i, p. 22 et ch. xii, p. 41. A une diète de Nuremberg, pour défendre le Pape, il déclare qu'à Bâle rien de bon ne peut se faire, parce que la ville est sous une mauvaise disposition des astres. Cf. *Cod. laurent. medic.* XVI, 11, f° 63, compte rendu adressé aux Princes par Nicolas Tudeschi : « Allegaverat etiam dictus Nicolaus pro pape innocentiam, Basilee non posse fieri bonum, quia sub mala esset astrorum dispositione ». Le *Cod. cusan.* 212 contient, du reste, au f° *c*, une série de remarques écrites de la main de Nicolas, sur des faits historiques, mis en corrélation avec des observations astronomiques.

(4) Sur les prophéties au XIV[me] siècle, cf. Salembier, *Petrus de Alliaco*, p. 288-291. Pour le XV[me] siècle : J. Rohr, *Die Prophetie im letzten Jahrh. vor der Reformation*, dans *Historisches Iahrbuch*, t. XIX, München, 1898, p. 29-56 et 447-466.

dantia catholica avait traité de la durée du monde, dans un *Libellus de inquisitione veri et boni*, aujourd'hui perdu, (1) avança plus timidement, en 1452, sa *Conjectura de ultimis diebus* (2).

Son but, il est vrai, n'est pas d'ordre intellectuel : il ne croit pas que l'homme puisse arriver à une certitude sur la question du cataclysme final. La parole du Christ (3) et l'expérience des prophéties non réalisées ont assez renforcé, sur ce point, son scepticisme naturel, pour lui enlever toute confiance en lui-même ; aussi ne parle-t-il qu'avec une sorte de contrainte, et multiplie-t-il les excuses : la fin qu'il poursuit est avant tout morale ; il veut calmer notre besoin de savoir, consoler et réconforter ; il cède aux instances d'un pieux prêtre ; sa conjecture est originale : il a parcouru avec soin les écrits de ses prédécesseurs et n'a rien trouvé à en conserver ; il se garde d'ailleurs de rien affirmer, sinon que « toutes les bornes de la terre sont en la main de Dieu » (4). Cependant, sa conjecture n'est pas, dans son œuvre, autant qu'on le pourrait croire, une sorte de bloc erratique, dernier vestige d'un esprit périmé : elle porte bien le sceau intellectuel du cardinal : on y retrouve son vocabulaire préféré, et elle rentre, par l'idée maîtresse, dans le cadre général de sa pensée. C'est ce qui en fait pour nous l'intérêt. La clef de sa théorie est le principe suivant : l'Église est l'image du Christ, dont elle est le corps mystique ; nous pouvons donc conjecturer que la vie de l'Église est un développement de la vie que le Christ a menée sur terre (5).

Le Christ, expose Nicolas, est la fin de l'œuvre de Dieu, et donc la fin du temps ; c'est en lui que Dieu se repose ; le jour du Christ est donc un samedi. Tout temps est révolu par le chiffre sept : sept jours, sept ans, sept fois sept ans, c'est-à-dire 49. La 50me année est l'année du Seigneur, l'année jubilaire, l'année du repos, dans laquelle prend fin toute servitude. L'Église « explique » par conséquent, en 50 ans, une année du Seigneur. En 1452, le vingt-neuvième jubilé est achevé. Puisque c'est l'époque qui correspond, dans la vie du Christ, à la prédication de Jean-Baptiste, on peut espérer que le nombre des fidèles augmentera désormais continuellement malgré les persécutions, car les années à venir amèneront des signes et des prodiges « explicatifs » des miracles de Jésus. Ensuite, l'esprit de Satan poussera l'Antéchrist à persécuter le

(1) Il s'inspirait d'une lettre de saint Augustin et fixait la venue du Christ à 600 ans, au moins. Cf. *De Conc. cath.*, l. I, ch. XII.

(2) *Opera* édit. de Bâle, p. 932-935.

(3) *Actes des Apôtres*, I, 7 : « Non est vestrum nosse tempora vel momenta ». Cusa dit, *l. c.*, p. 932 : « ut sic ad nos minime spectet temporis momenta quae in patris potestate posita sunt definire ».

(4) Début et fin du traité.

(5) « Praecessit Christus ut exemplar, sequitur Ecclesia ut imago ... Christi peregrinationem in Ecclesia explicari recte conjectamus ». *Op.*, p. 932-933.

corps du Christ, c'est-à-dire l'Église. Une tribulation dernière, plus grande que toutes les autres, « expliquera » la Passion du Sauveur. Les apôtres alors, et Pierre lui-même, abandonneront leur maître ; l'Église semblera morte. Viendra cependant la Résurrection : les nations rentreront dans le giron de la société chrétienne : prêtres et évêques feront pénitence, et l'Église se recueillera dans la tranquillité de la paix éternelle, jusqu'à ce que son époux, l'ayant trouvée digne de lui, l'emmène pour régner avec lui dans la gloire. En suivant le détail du récit évangélique depuis la 29me année du Christ, chacun peut prévoir ainsi ce qui se passera à l'avenir. La victoire sur l'Antéchrist aura lieu entre 1700 et 1734 ; mais la période qui suivra jusqu'au jugement, est indéterminable (1).

En 1452, Cusa est donc plein d'espoir pour l'Église, qu'il prévoit devoir entrer dans une longue période de conquêtes. Son optimisme contraste avec les sombres paroles qu'il écrivait pendant le concile de Bâle : « Le monde touche à sa fin, la malice augmente, ceux qui sont placés à la tête de l'Église sont portés à abuser du pouvoir qui leur a été donné pour édifier, et à semer la destruction » (2) ; il contraste de même avec le pessimisme de son contemporain, le chroniqueur belge E. de Dynter (3), ou avec celui de son ami Denys le Chartreux (4), dont les prochaines prophéties n'annonceront que périls et misères. Il est vrai qu'il écrit au lendemain du jubilé et de sa grande légation, au lendemain du couronnement de l'Empereur, à l'époque où s'achève enfin la guerre de cent ans. Mais vienne, demain, le coup de foudre de la prise de Constantinople par les Turcs, viennent les lourdes difficultés soulevées par le duc de Tyrol contre son évêque, non seulement il oubliera sa *Conjecture sur la fin des temps*, au point de ne jamais plus y faire allusion, mais il verra l'avenir sous des couleurs si noires, qu'il n'hésitera pas à assigner encore quatre siècles de règne à la bête de l'Apocalypse, Mahomet. Tant il est vrai que ce genre de calcul se prête à donner une apparence de rigueur à toute conclusion dictée par le sentiment (5) ! Les calculs fantaisistes de la

(1) Cusa trouve une confirmation de sa conjecture dans une comparaison des prophéties de Daniel et d'Ézéchiel. S'appuyant sur la date assignée au déluge par Philon dans son *Commentaire sur la Genèse* (il a fait copier cet écrit en 1451. Cf. *cod. cusan.* 16), il place 34 jubilés entre Adam et le déluge, 34 entre le déluge et Moïse, et 34 entre Moïse et J.-C., comme il en place 34 entre J.-C. et la fin des temps.

(2) *Concord. cathol.*, l. II. ch. XVII, p. 736.

(3) Cf. sa *Chronique des Ducs de Brabant*, publiée par P.-F.-H. de Ram, Bruxelles, 1854, I, 2e partie, p. 165 seq.

(4) Sa première vision est de 1461. Cf. *Opuscula insigniora D. Dionysii carthusiensis*, Coloniae Agrippinae, 1559, p. 749.

(5) Sermon *Iterum venturus est*, donné à Brixen, le 7 décembre 1455. Cf. éd. Bâle, p. 590. Regardant Mahomet comme la bête de l'Apocalypse et s'appuyant sur ce que, d'après saint Jean, celle-ci doit régner 42 mois, c'est-à-dire, à raison d'un an pour un jour, 1260 ans, Nicolas conclut que son règne se prolongera encore durant quatre siècles.

Conjecture sur la fin des temps ne sont qu'un jeu d'imagination, dont on ne saurait tenir rigueur à l'auteur de la *Reformatio calendarii* et du *De Docta ignorantia*. Mais Nicolas de Cues a fait mieux que de connaître les travaux des astronomes de son temps et de les compléter par des théories, comme nous l'avons vu plus haut : il a pris rang parmi les savants proprement dits, en préconisant et en pratiquant lui-même l'observation directe de la nature.

Dans la *Correctio tabularum Alphonsi*, où il rectifie, d'après des auteurs postérieurs, de nombreuses inexactitudes contenues dans les fameuses tables astronomiques que le roi Alphonse X de Castille fit établir au XIII[e] siècle, on peut relever une discrète allusion à des observations qu'il aurait faites personnellement (1). Deux catalogues d'étoiles fixes, reproduits dans une édition de ses œuvres, ont été dressés, au dire de leur auteur, d'après les observations de Cusa, de Bessarion et de Pierre d'Ailly (2). Nous voyons d'ailleurs Nicolas acheter un astrolabe et d'autres instruments, à Nuremberg, en 1444 (3) ; et un manuscrit de sa bibliothèque, égaré à Londres, porte, de sa propre main, des annotations relatives à des phénomènes astronomiques observés entre 1434 et 1461 (4).

La topographie aussi l'a occupé ; et il a profité de ses voyages pour relever la position exacte de nombreuses villes, travaillant ainsi efficacement à l'établissement de la première carte de l'Europe centrale. Rien n'autorise M. Uzielli à insinuer que cette carte, qui parut sous son nom, le 21 juillet 1491, et dont les éditions successives d'Eichstætt (5), de

(1) *Opera*, éd. Bâle, p. 1171 : « Ego vero, si quid inveni, non convenit hic ponere, ne testimonium mihimetipsi videar ponere ».

(2) Edit. Bâle, p. 1174 et 1175. Uzielli attribue ces catalogues à Toscanelli et à Regiomontan. Cf. *Paolo del Pozzo Toscanelli*, p. 274.

(3) *Cod. cusan.* 211, f° 1. « 1444. Ego Nicolaus de Cussa ... mense Septembris... emi speram solidam magnam, astrolabium et turketum... »

(4) *Cod. harleian.* 3702. Corrections relatives aux années 1434 (f[os] 5 et 46), 1435 (f[os] 5 et 10ᵛ), 1439 (f[os] 3, 11, 18ᵛ, 31ᵛ, 32ᵛ, 33ᵛ, 37), 1445 (f[os] 6, 11ᵛ, 19). Tables des conjonctions et des éclipses de soleil et de lune pour les années 1435-1461 inclusivement (f[os] 51ᵛ-54).

(5) A peine la carte de Cusa avait-elle paru dans l'édition originale, non signée, dont un exemplaire est conservé au musée germanique de Nuremberg, que Conrad Peutinger d'Augsbourg la fit graver de nouveau sur cuivre, par Hans Burgkmair, et imprimer avec la mention « Eystatt 1491 ». De cette seconde édition, un exemplaire est au musée de l'armée à Munich, un autre à la bibliothèque militaire de Weimar, un troisième au Britisch Museum. Elle a été reproduite par A. E. Nordenskjöld, dans son *Facsimile Atlas to the early history of cartography with reproduction of the most important maps printed in the XV and XVI centuries*, traduit du suédois par J. A. Ekelöf, Stockholm, 1889, in f° ; puis par S. Rüge, *Ein Jubiläum der deutschen Kartographie*, dans *Globus*, t. 60, 1891, après la p. 8. Autres reproductions dans Mitelka, *O mappe Kard. Mikula de Cusry7 prostetka XV stoleti*, Prague, 1895 ; et dans Günther, *Abhandlungen*, 1899. C'est Rüge qui établit, p. 174, la distinction entre l'édition primitive et celle de Peutinger. Jacobi, *Das Universum*, p. 50, n. 2, qui, cependant, cite Rüge, n'a pas remarqué cette distinction.

Dimensions = 515 × 382 m/m. Voici l'inscription complète : « Germania tota. tabella. communi. erudit. utilitati. Chuonradus. Peutinger. Augustan.

Nuremberg (1), de Rome (2), de Bâle (3) soulignent l'importance, ne soit pas réellement son œuvre.

Elle s'étend de la Scandinavie à l'Italie centrale, de la Flandre à la Néva, de Barcelone à la Crimée, comprenant ainsi tous les pays parcourus par Nicolas dans ses diverses missions ; et on a remarqué qu'elle est d'autant plus exacte et plus précise que l'on se rapproche davantage des principaux centres de son activité : la Franconie et la Souabe (4). Comment, du reste, l'insignifiant village de Cues y figurerait-il, si l'auteur n'en était le Cusan ? Si cette carte marquait un énorme progrès sur celle de Ptolémée, qu'avait remise en vogue la traduction de la *Géographie* par Jacopo Angiolo da Scarperia, le mérite en revient incontestablement à Nicolas de Cues, quelle qu'ait pu être d'ailleurs l'importance de l'hypothétique collaboration de son ami Paolo del Pozzo Toscanelli (5). Il est juste, néanmoins, de rendre hommage aux maîtres italiens qui ont préparé la voie à ses travaux, et en particulier au « physicien » florentin

iure. cons. archetypum. aen. pecunia. sua. emptum. Ioan. Burgkmair. pictori. municipi. suo. et. de. S. E. B. M. imprimend. concessit ». Suivent des vers où on lit :

Quod picta est parva Germania tota tabella
Et latus Italie gelidas quod prospicite Alpes
. . . .
Gracia sit Nicolao, murice quondam
Qui tyrio contectus erat splendorque senatus
Ingens Romani, nulli explorata priorum
Et loca qui modico celari jussit in ere.

(1) Édition un peu simplifiée, parue en 1495, dans le *Chronicarum liber* d'Hartmann Schedel et dans la traduction allemande du même ouvrage. Dimensions = 575 × 397 mm. Reproduction dans Nordenskjöld, *op. cit.*, p. 9.

(2) Éditions portant des détails complémentaires. parues en 1507 et 1508, dans la *Géographie* de Ptolémée, publiée par ordre du pape Jules II. Dimensions = 515 × 382 mm. Reproduction dans *op. cit.*, p. 25. L'identité des dimensions et surtout la mention de Cues que l'on trouve ici et non dans la carte de Schedel, prouve que la carte de Cusa servit directement de modèle à celle-ci.

(3) Édition gravée sur bois par André Cratander, et imprimée vers 1530, avec une description de la Germanie et des pays voisins par Sébastien Münster, destinée à l'illustrer. L'ouvrage est intitulé : « Germaniae atque aliarum regionum que ad imperium usque Constantinopolitanum protenduntur, descriptio per Sebastianum Munsterum ex historicis atque cosmographis, pro tabula Nicolai Cuse intelligenda, excerpta. Idem, eiusdem tabule canon. Basilee, mense augusto, anno MDXXX ». Cf. sur cet ouvrage et leur auteur : L. Gallois, *Les Géographes allemands de la Renaissance*, Paris, 1890. Gallois, qui ne connaît pas les travaux de Nordenskjöld, considère encore la carte de Cusa comme perdue. Cf., p. 10 et 222. Il publie en appendice, p. 258 et seq., une grande partie de la dédicace de Münster à Peutinger. Ajoutons enfin qu'une 7me édition fut parfaitement gravée par Ferrando Bertelli, d'après celles de Rome, pour figurer dans l'atlas que publia en 1562, Antoine Lafreri.

(4) Jacobi, *Das Universum*, p. 51.

(5) Uzielli, *op. cit.* p. 279, a remarqué que la carte de Nicolas porte sur les quatre côtés, comme toutes les cartes italiennes de l'époque, des degrés divisés chacun en 12 parties de 5 milles italiens.

qui, peut-être, après lui avoir enseigné l'art de la cartographie, s'entretint avec lui et avec leur ami commun Fernand Martins de Roritz, de ce continent inconnu dont déjà les savants entrevoyaient l'existence, et à la découverte duquel il allait bientôt directement contribuer (1).

Comme en astronomie et en géographie, Nicolas de Cues fit preuve d'esprit positif dans les sciences physiques dont il s'occupa directement ou indirectement : la mécanique statique et la dynamique. L'un de ses ouvrages qui furent les plus répandus, le dernier livre de l'*Idiot*, qu'il acheva à Fabriano, le 13 décembre 1450 (2), et intitula *De Staticis experimentis*, est consacré exclusivement à la statique. Déjà, l'auteur du *De Docta ignorantia* avait exalté les mathématiques comme étant le savoir

(1) Toscanelli se rattache à Christophe Colomb par un personnage, Fernand Martins, auquel il écrivit en 1474, mais qu'il avait connu dès 1464, en Italie, dans l'entourage de Cusa. Ce dernier fait a été contesté. M. Henry Vignaud (*Histoire critique de la grande entreprise de Christophe Colomb*, t. I, Paris 1911, 8°) soutient, contre Uzielli, que « maître Fernand de Roritz, chanoine de Lisbonne, docteur ès arts et en médecine », qui fut témoin du testament de Nicolas de Cues, à Todi, le 6 août 1464, à côté de Paul Toscanelli, n'est pas le « Fernand Martins, chanoine de Lisbonne », auquel Toscanelli écrivit, en 1474, la lettre où il est question du chemin des Indes par l'Ouest. La question a fait couler beaucoup d'encre (tous les arguments sont reproduits dans Vignaud, *op. cit.*, p. 140-143) et proposer bien des arguments spécieux. A nos yeux, la solution n'est guère douteuse : les deux personnages n'en font qu'un. Luigi Hugues croit que, s'il en était ainsi, le testament serait signé « Martins » ; mais était-il donc si rare qu'entre le prénom et le nom d'origine on omît le nom de famille ? Nicolas de Cues, par exemple, fut-il très connu, en dehors de son pays, sous le nom de Krebs ? « Si le nom de Roritz était connu à Rome, il devait l'être d'autant plus à Lisbonne », dit le professeur Hugues (*La Lettera di Paolo dal Pozzo Toscanelli*, Casale-Monferrato, 1902, p. 7. Cf. Vignaud, p. 142, note 177) ; sans doute, mais il y désignait moins spécialement maître Fernand qu'à Rome, où notre chanoine était vraisemblablement seul de son pays. Comme le fait remarquer avec raison l'abbé Casabianca, il n'est pas probable que Toscanelli ait connu deux chanoines de Lisbonne, l'un avec lequel il signa le testament de Cusa, l'autre auquel il aurait écrit en 1474 (cf. Vignaud, p. 142-143). Aussi bien, y a-t-il à Rome, vers 1443-1444, un Fernand Martins, licencié en droit canonique. Vignaud note qu'il n'était pas chanoine (*op. cit.*, p. 140) ; mais entre 1443 et 1464, il a eu le temps de le devenir. Nous nous rangerions donc, sans autres raisons que celles-là, à l'opinion de M. Casabianca : « Pour tout esprit non prévenu, le Fernand Martins de 1444, licencié en droit canonique, doit être le même personnage que Fernand Martins, docteur en art et en médecine » (*op. cit.*, p. 142, note 178).

Mais voici un argument qui a échappé à H. Vignaud et qui, sans doute, paraîtra péremptoire : deux ans à peine avant que Fernand de Roritz, chanoine de Lisbonne, ait signé le testament de Nicolas de Cues, le cardinal de Cusa avait écrit un dialogue intitulé *De Non aliud*, où l'on voit figurer comme interlocuteur « Ferdinandus Matim Portugallensis natione » (cod. lat. monac. 28 848, f° 132[a], cf. éd. Uebinger, *Die Gotteslehre*, p. 142). Nul doute que ce Portugais, dans le nom duquel on reconnaîtra facilement une altération de Martins, ne soit l'ami qui assista Nicolas de Cues à son lit de mort, avec Toscanelli. Ceci ne préjuge d'ailleurs en rien la question de savoir si la fameuse lettre de ce dernier est authentique, question qui n'a pas à nous occuper ici.

(2) *Cod. cusan.* 218, f° 137[r].

le plus certain ; dans le *De Conjecturis*, il s'était efforcé, par des considérations métaphysiques, de reconstituer logiquement le monde sur la base numérique que lui a donnée le Créateur ; mais un tel essai restait forcément hypothétique et tout subjectif. Un instrument existait cependant, la balance, qui traduisait en chiffres, relatifs il est vrai, mais objectifs, une propriété des corps : le poids. Cusa en entrevit toute l'importance, et en indiqua de nombreuses applications. S'appuyant sur ce principe qu'il existe pour chaque corps un poids spécifique, dans l'air, dans l'eau et dans les autres liquides, il demande qu'on multiplie les expériences et qu'on établisse un tableau des résultats obtenus (1).

Il veut que l'architecte pèse l'eau pour en connaître les propriétés ; que le médecin fonde ses pronostics sur le poids de l'urine, plutôt que sur sa couleur, et qu'il pèse les herbes plutôt que de les goûter ; que le chimiste, le changeur et l'orfèvre considèrent le poids des métaux, des monnaies et des pierres précieuses pour en connaître la nature et en apprécier la valeur. Il veut aussi que l'on conjecture les changements de temps d'après le poids de l'air, mesuré avec un hygromètre dont il est l'inventeur (2). Tout son ouvrage est un amas d'indications pratiques, d'expériences proposées, qui témoignent sans doute, trop souvent, de connaissances mécaniques insuffisantes (3), mais qui n'en tendent pas moins toutes à la même fin, qui est de substituer, dans chaque science et même dans chaque art, des principes et des méthodes mathématiques à l'empirisme du jugement des sens. Par là, en dépit des erreurs et des illusions qui s'y rencontrent, le *De Staticis experimentis* apparaît, au seuil de l'ère moderne, comme un manifeste et un appel, qui ne seront pleinement compris qu'au XIX[e] siècle.

On regrette que l'auteur qui a si nettement aperçu la richesse de la méthode des pesées n'ait pas traité *ex professo* de la Dynamique : il n'en parle qu'accessoirement, dans le *De Ludo globi*, pour y chercher des comparaisons utiles à l'exposé de ses théories philosophiques; mais il en dit assez pour faire comprendre qu'il est au courant des idées d'Albert de Saxe (4) et de Buridan, que Marsile d'Inghen a répandues à Heidelberg (5).

(1) *De Stat. exper.*, p. 174.

(2) P. 176. Il n'en donne pas le dessin, mais le décrit ainsi : « Si l'on suspendait à un bras de balance une grosse boule de laine, dans un air tempéré, et qu'on rétablît l'équilibre avec des pierres, on verrait le poids de la laine augmenter avec l'humidité de l'air et diminuer avec la sécheresse. Appréciant ainsi les variations du poids de l'air, on pourrait faire des conjectures vraisemblables sur les changements de temps ».

(3) Tels les moyens indiqués, p. 177, pour connaître la force d'un homme, ou pour mesurer la vitesse d'un navire. Cf. Duhem, *op. cit.*, p. 240-241.

(4) Il possède de lui, daté de 1418, le *Traité des proportions* (Cod. cusan. 212, n° 26), et diverses *Questions sur les livres d'Aristote*, en particulier sur la *Physique* (Cod. cusan. 192, n° 2).

(5) Il les y fit connaître par un livre qui a été publié sous le titre : « Abbreviationes libri phisicorum edite a prestantissimo philosopho Marsilio Inguen doctore parisiensi » Incun., s. l. n. d.

Avec les fameux docteurs parisiens du XIVe siècle, il admet, contre Aristote et les scolastiques, que la cause motrice qui entretient le mouvement d'un mobile lancé n'est pas l'air ébranlé, mais bien « une certaine vertu, l'*impetus*, créée dans le mobile par l'instrument qui l'a lancé » (1). Mais il va plus loin : en considérant, dans le *De Ludo globi*, la demi-sphère légèrement concave dont les enfants se servaient pour leurs jeux, il signale les modifications que subit l'élan d'un mobile d'après la configuration des deux surfaces courbes qui le limitent, et aussi d'après des facteurs extérieurs, tels que la résistance de l'air ou le frottement sur le sol. Tout ceci paraît bien être le fruit de ses réflexions personnelles.

Il estime, avec Aristote, que la figure la plus apte au mouvement est la circulaire; et il croit, avec Albert de Saxe, que, l'impulsion une fois donnée à la dernière sphère, celle-ci continue indéfiniment à tourner. Il ne rattache pas cependant cette doctrine à la nature incorruptible des substances astrales, mais à ce que le mouvement de rotation sur elle-même est naturel à toute sphère, et à ce que la dernière ne rencontre aucun obstacle qui contrarie ce mouvement (2). A y regarder de près, il y a là une synthèse d'une théorie bien connue concernant le mouvement perpétuel du cercle sur lui-même (3), et des considérations cusiennes sur les modifications qu'apporte au mouvement l'action des causes physiques.

Faut-il aller jusqu'à dire que la dynamique de Nicolas se mêle de métaphysique au point de faire de l'*impetus* une âme, du moins lorsqu'il s'agit du mouvement des sphères ? Non : Cusa connaît, sur ce point, la théorie des anciens ; il la rapporte même comme une preuve de l'existence des anges ; mais il ne semble pas qu'il s'y soit rallié. Bien au contraire, l'ensemble de ses expressions porte plutôt à croire qu'il se rapproche d'une conception de l'inertie analogue à celle d'Ockam (4). Sa dynamique oscille entre la conception ancienne, métaphysique, et la moderne, mathématique. Dans les deux sens, elle exercera sur le développement ultérieur de cette science, « une influence profonde et prolongée » (5).

Si cependant l'on eût demandé à Nicolas à quelles sciences il estimait avoir fait faire le plus de progrès, il eût à coup sûr répondu : les mathématiques. C'est d'elles qu'à toutes les époques de sa vie il s'occupe le plus ; et il est persuadé qu'il a opéré en elles une révolution aussi considérable que celle qu'il estime avoir réalisée en philosophie.

(1) P. Duhem, *Léonard de Vinci*, t. II., p. 194.

(2) *Op. cit.*, p. 213 : « Sphaera in plana et aequali superficie se semper aequaliter habens, semel mota, semper moveretur. Forma igitur rotunditatis ad perpetuitatem motus est aptissima. Cui si motus advenit naturaliter, nunquam cessabit. Ideo si super se movetur, ut sit centrum sui motus, perpetue movetur ».

(3) Elle est citée par Aristote.

(4) *Super quatuor libros Sententiarum*, l. II, quaest. XVIII et XXVI.

(5) Duhem, *op. cit.*, p. 201.

Le fondement de sa spéculation mathématique se confond d'ailleurs avec celui de sa spéculation métaphysique : c'est le caractère exclusivement rationnel du principe de contradiction. Dès le *De Conjecturis*, en 1440, remarquant que ce principe est à la base de toutes les démonstrations d'Euclide (1), il ouvre la voie à une géométrie non-euclidienne, qui serait, non plus rationnelle, mais intellectuelle. Dès ce moment aussi, son attention est attirée sur le théorème essentiel de cette nouvelle géométrie : la quadrature du cercle.

« Toutes les démonstrations mathématiques qui sont considérées comme vraies, le sont, dit-il, parce que, ne pas les admettre, serait ouvrir la porte à la coïncidence des contraires et sortir de la raison. Inversement, tout ce que l'on reconnaît dépasser la portée de la raison la dépasse parce que, s'il n'en était pas ainsi, la raison conduirait à la coïncidence des contraires » (2). La proposition : « tout triangle a trois angles dont la somme égale deux droits », par exemple, est nécessaire dans le ciel de la raison parce que, s'il était vrai qu'un triangle n'a pas trois angles égaux à deux droits, cela proviendrait d'une coïncidence, soit de l'unité et de la pluralité, soit de la trinité et de l'unité, soit du droit et du non-droit, soit d'autres opposés ; ce qui ne peut se dire que dans le monde intellectuel. De même, la proposition : « il ne peut y avoir un angle parfaitement droit, ou deux angles parfaitement égaux, ou trois angles égaux à deux », fausse dans le monde rationnel, est vraie dans le monde sensible. La vérité rationnelle est donc distincte de la vérité sensible et de la vérité intellectuelle : ce que la raison juge vrai, n'est vrai que pour elle et à cause d'elle. Les sciences rationnelles ont atteint leur limite quand elles ont tout ramené au principe de contradiction. « On voit dès lors, ajoute Cusa, que si la somme de deux côtés d'un triangle pouvait être égale au troisième, le rapport du diamètre à la circonférence, inattingible pour la raison comme supposant une coïncidence de contraires, pourrait-être connu. Si, en effet, toute corde est plus petite que l'arc qu'elle tend, et si la corde d'un arc plus petit est plus semblable à son arc que celle d'un plus grand, il est manifeste que, soit que l'on admette ou que l'on n'admette pas l'égalité des deux cordes de demi-arcs avec la corde de l'arc entier, on doit aboutir à une coïncidence de la corde et de l'arc » (3). Il en conclut qu'on peut instituer en quelque

(1) *De Conj.*, l. II, ch. II : « In cunctis demonstrationibus Euclidis aut quorumcumque unicam hanc causam reperi, in varietate figurarum ».

(2) *De Conj.*, l. II, ch. I : « Nihil in Mathematicis sciri poterit alia radice : omne quod demonstratur verum esse, ex eo est quia nisi ita esset, oppositorum coïncidentia subinferretur, et hoc esset rationem exire. Sic, omne id quod ostenditur per rationem adipisci non posse, ex hoc est, quia ex ejus scientia esset ratio coïncidentiae oppositorum illativa ».

(3) *De Conj.*, l. II, ch. II.

sorte trois mathématiques : l'une sensible, l'autre rationnelle, la troisième intellectuelle (1) ; et il se promet bien d'ailleurs de revenir lui-même sur cette question (2).

C'est ce qu'il fit, en effet, dix ans plus tard, dans le *De Transmutationibus geometricis*, qu'il acheva à Rieti, le 12 juillet 1450 (3). Il dédia ce premier essai proprement mathématique à Toscanelli, en priant son ami de le corriger et de ne le communiquer à personne ; car il se considérait comme profane, dans une science qu'il n'avait étudiée que « pour des fins plus hautes ». La méthode symbolique, dont il avait fait usage dans le *De Docta ignorantia*, l'avait amené à considérer la coïncidence des diverses figures : ligne, triangle, cercle et sphère, portées à l'infini (4). C'est ainsi qu'il avait été porté depuis, à creuser le problème, toujours irrésolu, « de l'équation de la droite à la courbe ou de leur mutation réciproque ». Après bien des essais infructueux, il avait cru découvrir la voie de la solution, dans le principe même dont il s'était servi déjà : puisqu'il n'y avait pas de proportion rationnelle entre la droite et la courbe, il chercherait leur rapport dans la coïncidence des figures extrêmes : le cercle et le triangle.

Il se pose donc successivement les quatre problèmes suivants : trouver une courbe égale à une droite donnée ; étant donné le rapport d'une courbe à une autre courbe, construire une droite qui réponde à une droite donnée; étant données deux droites, en construire deux autres qui leur soient proportionnelles ; d'après le rapport de deux droites données, construire une quatrième droite répondant à une troisième donnée. De ces problèmes, estime-t-il, le premier est inconnu, le second n'a jamais été étudié, le troisième a été traité par fort peu et de manière très obscure, le quatrième enfin a été clairement expliqué par beaucoup. Ces prémisses posées, il étudie la transmutation des lignes, des surfaces et des volumes.

Une proposition du *De Geometricis transmutationibus* portait que « la coïncidence de l'angle et de la ligne, dans les divers polygones isopérimètres, conduit au cercle isopérimètre ». Ce fut le point de départ d'une nouvelle étude, écrite, semble-t-il, dès le lendemain, soit le 13 juillet 1450 (5), et dédiée, elle aussi, à Toscanelli. Dans ce travail, qu'il intitula *De Arithmeticis complementis*, Nicolas s'essaya à mesurer le rapport de la corde et de l'arc, mieux que ne l'avaient fait Archimède et les anciens. Quelque

(1) *L. c.*: « Si de Mathematica inquiris ... aliam quamdam intellectualem, aliam quasi sensibilem, et mediam quasi rationalem constituas ».

(2) *L. c.*: « Tentabo hanc Mathematice radicem aliquando, vita comite, explicare, ut ipsam scientiam hac via ad sufficientiam quamdam reducam ».

(3) *Cod. lat. monac.*, 14213, f° 164 et 18711, f° 242.

(4) *Doc. Ign.*, l. I, ch. xiv-xv.

(5) C'est l'opinion d'Uebinger. Cf. *Histor. Jahrb.*, t. 96, p. 62. Elle s'appuie sur ce que Cusa, après avoir rappelé le *De Geometricis transmutationibus*, écrit : « impigre ea subjeci », p. 991.

temps après, plusieurs savants de ses amis, tels que Peurbach, Toscanelli, et peut-être Bianchini et Bessarion, ayant attiré son attention sur le problème de la quadrature du cercle qu'il n'avait pas suffisamment résolu dans le *De Geometricis transmutationibus*, il composa un opuscule intitulé *Quadratura circuli*, dont le *De Sinibus et chordis* fait partie intégrante, à titre de corollaire (1). Il faut en placer, croyons-nous, la composition à Rome, vers la fin de l'année 1450 (2).

Vers le milieu de l'année 1453, peu de temps après son passage à Rome, au retour de sa grande légation, Cusa reçut en hommage la nouvelle traduction de la *Géométrie* d'Archimède, que Nicolas V avait fait entreprendre. Ce fut l'occasion du *De Mathematicis complementis*,

(1) *Opp.*, p. 1091 : « Se inter colloquia studiosorum delectabiliter immiscuit de quadratura circuli scibili et non scita assertio, quam dum nuper equitando revolveremus, quod attigimus conscripsimus ».

(2) Sur la date du *De Quadratura circuli* et du *De Sinibus et chordis*, le Dr Uebinger s'est assez grossièrement mépris : il place le premier avant le *De Geometricis transmutationibus*, 12 juillet 1450, et fait du second un fragment détaché du *De Mathematicis complementis* (1453). Cf. *Hist. Jahrb.*, p. 405.

Une lecture attentive de deux opuscules montre que le second est la suite du premier auquel il se réfère sans le nommer ; bien plus, qu'il en est le corollaire et ne fait avec lui qu'un seul et même traité. La date du *De Sinibus et chordis* doit donc être avancée ; ce qui n'empêchera pas Cusa de reproduire textuellement la partie essentielle de cet écrit dans le *De Mathematicis complementis* (p. 1025-1026). Par contre, celle du *De Quadratura circuli* doit être reculée. Voici en effet comment Cusa s'exprime : « Maintenant, l'art des transmutations géométriques, que nous avons décrit auparavant, mais insuffisamment en ce qui concerne la quadrature du cercle, se trouve complété ». (*Opp.*, p. 1095. Le texte qui porte : « ars... quam ante maius, tamen sufficienter... » est manifestement fautif. Il faut lire « ars... quam ante, minus tamen sufficienter... ») Notre opuscule est donc postérieur au 12 juillet 1450. En préciser davantage la date est plus difficile. La limite extrême semble être donnée par le fait que le *Cod. lat. monac.* 18711, qui en porte copie, ne paraît pas postérieur à 1453. Pour le reste, il faut tabler sur l'introduction même de l'opuscule (*Opp.*, p. 1091) : « Quamvis jam dudum a studio geometrico nos altior speculatio ac publica retraxerit utilitas : tamen inter innumeras seriosas curas, quas habet Apostolica legatio, se inter colloquia studiosorum delectabiliter immiscuit de Quadratura circuli... » Les « soucis » dont parle Cusa ont trait, croyons nous, à la préparation de la légation pour laquelle il partit de Rome le 30 décembre 1450. Les bulles sont, il est vrai, du 24 et du 29 seulement, mais dès le 8 décembre, Cusa était à même d'annoncer son départ prochain à l'archevêque de Salzbourg. Il avait donc déjà travaillé pour « l'utilité publique » depuis le 12 juillet, date du *De Geometricis transmutationibus*. Une « plus haute spéculation » l'avait occupé aussi, puisqu'il avait écrit, le 15 juillet et le 8 août, les deux livres *De Sapientia*, et le 23 août, le *De Mente*, auquel il avait ajouté, le 13 septembre, le *De Staticis experimentis*. C'est pendant les deux mois suivants que dut se concerter, entre Nicolas V et lui, le plan de sa légation. Reste une difficulté : Cusa, lorsqu'il écrit la *Quadratura* ne s'est plus occupé de géométrie « depuis longtemps déjà ». Mais quatre ou cinq mois si chargés ne peuvent-ils pas paraître « déjà longs », et ne suffisent-ils pas pour expliquer l'expression de Cusa ? Si l'on jugeait que non, il faudrait admettre que l'opuscule a été composé, soit pendant la légation, ou après le retour du cardinal à Rome; ce qui est possible, bien que moins vraisemblable, puisqu'alors Peurbach était à Vienne.

dont le premier livre fut achevé peu avant le 14 septembre 1453, probablement à Branzoll, et dédié au pape (1). Le second livre, dont la composition n'était pas prévue d'abord, fut achevé à Brixen, le 24 novembre de l'année suivante, et dédié au même Nicolas V (2). Les dernières pages de l'ouvrage tel que nous le possédons, paraissent avoir été ajoutées par l'auteur à une date ultérieure (3).

Ici encore, c'est le problème de la quadrature du cercle qui excite avant tout la perspicacité de Cusa. Dans le premier livre, il montre comment on peut le résoudre par réduction de la corde à l'arc ; dans le second, il donne au contraire le moyen d'y arriver par réduction de l'arc à la corde (4). Mais ces questions lui paraîtraient peu dignes de son âge et de sa condition s'il n'y voyait, comme il l'a fait dès l'origine, un auxiliaire puissant de la spéculation théologique ; aussi s'empresse-t-il d'envoyer à Nicolas V un *Complementum Theologicum* (5), destiné à montrer l'usage transcendental que l'on peut faire du *De Mathematicis complementis*.

Comme le *De Geometricis transmutationibus* de 1450, le *De Mathematicis complementis* de 1453-1454 donna lieu à des échanges de vues entre Cusa et ses amis. De là, le *Dialogue sur la quadrature du cercle*, achevé à Brixen en 1457 (6), dans lequel le cardinal s'efforce de démontrer à Toscanelli que « la somme du côté du carré inscrit et du rayon d'un cercle est égale au diamètre du cercle circonscrit au triangle isopéri-

(1) *Opp.*, p. 1004 : « Tradidisti mihi proximis diebus magni Archimedis Geometrica, graece tibi praesentata et tuo studio in latinum conversa... » — Lettre de Cusa à l'abbé et aux moines de Tegernsee, ex Branzoll, 14 septembre 1453, *Correspondance*, p. 116 : « Scripsi his diebus de Mathematicis complementis libellum ad. s. d. Nicolaum papam... »

(2) *Opp.*, p. 1034 : « Adjicio nunc alias quasdam meas adinventiones circa superficierum ad invicem transmutationes, quas ut priores S. tuae dedico ». La date, inconnue jusqu'ici (Uebinger, *op. cit.*, p. 404), se trouve expressément mentionnée au *Cod. barber. lat.* 350, f° 62 : « Finitum feliciter brixine 1454, 24 nov. »

(3) La date de la deuxième partie suit, dans le *Cod. barber.*, une conclusion, qui devrait se trouver après les mots « rectam convertendi », p. 1072 de l'édit. de Bâle. Là, finit d'ailleurs logiquement la question soulevée par Cusa, p. 1071, par la phrase : « Pandam nunc ultimo quomodo simul reperiuntur, quae voluerit latera polygoniarum aequalium circulo, cujus haec est propositio ». Le complément, éd. Bâle, p. 1080-1082, figure dans le mscr. de Cues, n° 219, f°s 51-66.

(4) Tel est le résumé qui est donné en conclusion du *Cod. barber.*, et qui paraît être de Cusa, puisqu'il se termine par la date ci-dessus indiquée.

(5) *Opp.*, p. 1107, ch. I. Cf. aussi la lettre précitée.

(6) *Opp.*, p. 1095-1098 : « Si igitur post mihi missos tuos de Mathematicis complementis, utique mihi obscuros atque incertos libellos, alius certior modus incidit, rogo communices ».

mètre du cercle donné » (1). De là aussi diverses notes explicatives, qui nous ont été conservées (2).

Mais le *De Mathematicis complementis* devait être bientôt dépassé par un ouvrage qui, de l'avis de Cusa, lui est de beaucoup supérieur (3). En arrivant à Rome le 30 septembre 1458 (4), Nicolas y rencontra le cardinal de Saint-Chrysogone, Antoine de la Cerda, «le prince des théologiens», qui lui demanda « quelque chose de nouveau » (5). Retenu en chambre pendant deux jours par la maladie, l'évêque de Brixen, oubliant les tristes événements qui venaient de le chasser de son diocèse, écrivit et dédia au savant prélat espagnol son dernier ouvrage relatif à la coïncidence des contraires en géométrie : le *De Mathematica perfectione* (6).

Il y recherche, une fois de plus, le rapport entre deux lignes qui sont entre elles comme l'arc à sa corde, afin d'arriver à l'équation de la droite et de la courbe ; mais, se souvenant que leur rapport est peut-être irrationnel, il renonce, cette fois, au calcul mathématique, pour recourir à l'intuition. La flèche décroît avec l'arc ; à la limite, entre l'arc minimum et la corde minima, s'ils étaient réalisables, on *voit* que la flèche serait nulle et qu'il y aurait coïncidence entre courbe et droite. Mais le continu est toujours divisible : on a beau partager la corde, on n'arrive pas à la quantité la plus petite en acte et en puissance; l'égalité de l'arc et de la corde ne se trouve que dans le *minimum simpliciter*, c'est-à-dire dans l'absolu. Tel est le nouveau principe de recherche auquel s'arrête Cusa. Dès le *De Transmutationibus geometricis*, il avait déclaré que, le rapport entre la courbe et la droite étant irrationnel, il fallait avoir recours à une coïncidence des extrêmes; mais cette coïncidence,

(1) *Opp.*, p. 1101-1105.

(2) Ainsi, cette note (dont il n'est peut-être pas l'auteur, mais que certainement il adressa à Peurbach), qui tend à confirmer la onzième proposition du *De Mathematicis complementis* par le théorème suivant : « Les surfaces de tous les polygones et des cercles isopérimètres sont proportionnelles à la longueur d'un de leurs côtés et au rayon, et l'excès de surface d'une figure quelconque par rapport à un triangle donné est proportionnel à l'excès de longueur de sa première ligne sur celle du triangle ». *Opp.*, p. 1099-1100. — Ainsi encore, une explication de la coïncidence de la courbe et de la droite, exposée dans le 2e livre du *De Mathematicis complementis. Opp.*, p. 1100-1101, et en particulier, le *De Una recti curvique mensura*, où il revient sur des problèmes déjà maintes fois abordés.

(3) « Prevalet omnibus » écrit le cardinal, dans le *cod. cusan.* 219, f° 51. C'est aussi l'avis de Cantor, *Vorlesungen*, p. 199.

(4) Eubel, t. II, p. 35, n° 166.

(5) *Opp.*, p. 1110 : « a me alias novi aliquid deposcebat ». Cusa appelle Antoine : « theologorum vertex », *l. c.*

(6) *Opp.*, p. 1110-1154. On voit que la date proposée par Uebinger, *Hist. Jahrb.*, t. 97, p. 154 : « au plus tard fin septembre », est un peu prématurée. L'ouvrage a dû être écrit cependant au commencement d'octobre, puisque Cusa dit lui-même : « Post mortem papae Nicolai et Calixti, in principio papatus papae Pii, scripsi libellum de mathematica perfectione ». *Cod. cusan.* cité, *l. c.*

il l'avait placée dans l'infiniment grand, et comme il faisait de celui-ci un cercle qui dépasse toute connaissance, il l'avait cherchée dans la figure la plus petite : le triangle (1). Maintenant, son point de vue est tout autre : il ne s'arrête plus à chercher la coïncidence dans la figure la plus petite, ce qui était d'ailleurs de sa part un illogisme ; mais il la place dans le cercle infiniment petit, comme il l'avait fait dans le cercle infiniment grand. Son effort porte alors sur ceci : montrer que ce qui est vrai du maximum et du minimum, c'est-à-dire des deux extrêmes, est vrai de tous les intermédiaires ; et que celui qui voit que le maximum coïncide avec le minimum, voit en lui toutes choses (2).

Suivant une habitude qui lui est chère, il signale la nouveauté de son « art » (3) ; il avoue même que, peut-être, les secrets qu'il va exposer lui paraissent plus précieux qu'ils ne sont (4) ; mais après avoir tiré les corollaires de ses démonstrations, son hésitation disparaît, et ses dernières phrases sont des cris de triomphe qui n'admettent pas la possibilité d'une réplique : « La science des cordes est maintenant parfaitement découverte. La science de la quadrature du cercle se trouve achevée. Cet art enseigne parfaitement à déterminer, proportionnellement à des lignes données, commensurables ou non, des lignes, des surfaces rectilignes ou courbes et des volumes (5). A mon avis, on trouvera par cette voie tout ce qu'il est humainement possible de savoir en mathématiques ! » (6)

Prétention trop orgueilleuse sans doute, puisqu'il faudra attendre Descartes pour traiter le problème de la quadrature à la satisfaction des mathématiciens ; mais qui n'est pas sans quelque fondement, si l'on se rappelle l'importance que prendront dans la suite, surtout avec Leibnitz, la considération de l'infiniment petit et cette théorie des fluxions que Nicolas de Cues semble avoir pressentie. Quels progrès réels notre auteur a-t-il fait faire aux Mathématiques ? Nous laissons aux savants le soin de le déterminer. Mais Régiomontan peut se jouer aimablement du « géomètre ridicule, émule d'Archimède » (7), de l'homme « auquel obéissent les lignes et les nombres » (8) ; il peut prouver, chiffres à l'appui,

(1) *Opp.*, p. 940.

(2) *Opp.*, p. 1124.

(3) « Quae nulli hactenus patuerunt », p. 1110. « Haec mihi magna et prius inaudita videntur », p. 1124.

(4) « Secreta, quae mihi preciosiora fortassis videntur quam existant », p. 1110.

(5) *Opp.*, p. 1135-1136.

(6) « Quidquid scibile est humanitus in Mathematicis, mea sententia hac via reperietur ». Le « requiritur » de l'éd. Bâle, p. 1149, est évidemment fautif. La leçon *reperietur* est celle du *cod. cusan.* 119, f° 198'.

(7) Lettre du 4 juillet 1471, au mathématicien Christian Roder, citée par Uzielli, *Paolo del Pozzo*, 279.

(8) *Joh. de Regiomonte, de triangulis omnimodis*... Norimberge, 1533, p. 27. C'est dans ce dialogue entre Aristophile et Critias, que le professeur de Venise donne surtout libre carrière à sa verve. Sous le nom de Critias, on reconnaît facilement Paul Toscanelli.

que les démonstrations du cardinal sont « plutôt lulliennes que mathématiques » (1) ; la question, à notre sens, est beaucoup plus haute : il s'agit de savoir si la voie déductive, indéfiniment exploitée, est seule féconde en géométrie, ou si l'intuition y peut avoir sa place, pour jalonner les routes de l'avenir. Si nous ne nous abusons, Nicolas de Cues, en brisant les cadres rigides de la science syllogistique par excellence, en considérant les figures dans leur devenir, a ouvert à la géométrie des horizons nouveaux, en la rapprochant de son point de départ : la mouvante réalité. C'est pour cela, sans doute, que M. Cantor a pu affirmer que, durant la première moitié du XVe siècle, il fut, parmi les mathématiciens allemands ou italiens, « l'unique tête de génie » (2). Cusa fut un précurseur dans toutes les sciences, pour avoir bien compris la nature et la valeur de chacune. Possédant tout l'acquit scientifique de son temps, il a su, en remontant à l'origine des divers « fleuves du savoir », selon l'expression chère aux humanistes, ouvrir à chacun des possibilités nouvelles d'orientation. Certes, il y avait bien quelque danger à se rapprocher ainsi de l'indétermination primitive ; mais il s'est trouvé que Nicolas, en pénétrant de nouveau de métaphysique les sciences arrivées de son temps au stade le plus positif, leur a rendu service, parce que l'une : l'astronomie, avait fait fausse route, et que l'autre : la géométrie, était arrêtée dans son développement. Les sciences, qui étaient demeurées, au contraire, trop métaphysiques : les sciences physiques et naturelles, il les pénétra de cet esprit positif qui, par les voies de l'observation précise et de la mesure, devait les conduire de nos jours à leur plein épanouissement.

(1) Lettre du 26 juin 1464, dans *Op. cit.*, p. 66.

(2) Cantor, *Op. cit.*, p. 211.

CHAPITRE II

Le philosophe

Nicolas de Cues a reçu d'en haut, croit-il, l'idée maîtresse de son système philosophique (1). C'est en revenant de Constantinople qu'un jour, tandis qu'il méditait, au spectacle de la mer immense, sur les mystères de l'infinité divine, soudain, lui apparut en claire lumière cette féconde synthèse de la *Docte ignorance*, qui, la première, donna satisfaction à son esprit. Illumination surnaturelle ou vision de génie, toujours est-il qu'il l'avait méritée par une longue préparation et de patientes recherches (2).

Dès son jeune âge, il a fréquenté, chez les Frères de la vie commune, à Deventer, un ardent foyer de vie mystique et scolastique (3). La loi de Gérard de Groot y avait survécu au fondateur de l'association : toujours, les sources de l'enseignement intellectuel et de l'enseignement moral se confondaient : les Évangiles, les Pères, les Épîtres, les Actes des Apôtres, des livres pieux tels que les *Méditations* de saint Bernard et l'*Horloge* de saint Anselme, étaient à la fois « la racine des études et le miroir de la vie » (4).

A l'Université de Heidelberg, où Marsile d'Inghen avait introduit le nominalisme, Nicolas a pu connaître les divers systèmes philosophiques qui se disputaient le monde des penseurs. Padoue, où il vint ensuite préparer le doctorat en droit canonique, était en quelque sorte la citadelle de l'averroïsme (5) ; mais il s'y est attaché particulièrement aux leçons de

(1) « Credo superno dono, a patre luminum... » *Doct. ign.*, l. III, ch. XII.

(2) *Doct. ign.*, *l. c.* : « Accipe nunc, pater metuende, quae jamdudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui... »

(3) Bonet-Maury, *De Opere scholastico fratrum vitae communis*, p. 49, distingue trois périodes dans la vie de l'association : une période mystique, de 1371 à 1400, une période scolastique, de 1400 à 1500, une période littéraire, de 1500 à la fin du XVI[e] siècle. La distinction des deux premières ne suppose pas une modification profonde dans « l'esprit » de la communauté : la scolastique s'est superposée à la mystique, sans se substituer à elle.

(4) « Radix studii et speculum vitae sunt : primum Evangelium Christi, etc.... » Gerardus Magnus, *De Sacris libris studendis*, cité par Bonet-Maury, *op. cit.*, 75.

(5) Cf. Renan *Averroès et l'Averroïsme*, p. 332, le chapitre sur l'Averroïsme à Padoue.

Julien Cesarini, avec lequel il s'est passionné surtout pour saint Augustin. Plus tard, à Cologne, la théologie lui a fait connaître saint Anselme, Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, Duns Scot, sans que pour cela il se soit désintéressé de l'efflorescence de mysticisme spéculatif dont le système de maître Eckart avait été le plus bel aboutissement.

Mais, plus que les hommes, les livres ont formé Nicolas de Cues. Esprit curieux et personnel, il a scruté d'un œil fiévreux, dans les ouvrages de première main, les faits de l'histoire de l'Église, avant d'écrire son *De Concordantia catholica*; de même, il a lu, médité, annoté toutes les œuvres des philosophes et des théologiens qui lui sont tombées sous la main ; et son intelligence, toujours en éveil, n'a cessé de travailler à l'élaboration du bel édifice philosophique qu'est le *De Docta ignorantia*. Jamais, il ne cessa de lire et, en bon humaniste, de se procurer les meilleures traductions ou de remonter autant que possible aux textes originaux des grands penseurs (1). Nous aurons occasion de chercher à démêler, dans ces immenses lectures, les sources de sa pensée personnelle ; nous aurons à faire le départ de ce qu'il doit aux diverses écoles, tant anciennes que médiévales. Qu'il nous suffise ici de noter que le contact de tant de systèmes divers acheva de ruiner, au regard de cet esprit toujours en quête de progrès, le principe d'autorité. Comment n'eût-il pas été frappé du contraste qui existe entre la division des penseurs et l'union des mathématiciens? Seules, dira-t-il, les vérités mathématiques sont certaines (2). Quant à la philosophie, c'est une approximation toujours perfectible de l'insaisissable vérité ! Raison de plus pour s'élever avec vigueur contre les disciples serviles qui, au nom d'un maître dont ils trahissent l'esprit, veulent enserrer la pensée dans des cadres figés et paralyser le progrès possible. Raison de plus aussi pour étudier l'histoire, pour ne négliger aucune théorie, aucun système, mais au contraire pour rechercher en chacun « l'âme de vérité » qui l'a rendu viable.

La querelle entre thomistes et albertistes continuera de diviser, à Cologne, le collège Laurentien et le collège du Mont (3) ; les maîtres scolastiques des écoles rhénanes achèveront de pourfendre leurs adversaires, les mystiques ; la grande lutte entre Platoniciens et Aristotéliciens, dont Gémisthe Pléthon donnera le signal à Florence, en 1440, par sa diatribe contre Aristote, se déroulera peu à peu, entre Michel Apostolius, André Contrarius, Bessarion d'une part ; Théodore de Gaza, Georges de Trébizonde, Callistius d'autre part (4). Nicolas, lui, ne sera l'homme d'aucune

(1) Voir plus haut, p. 29.

(2) *De Possest*, p. 258 : « Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam ».

(3) Cf. P. Mandonnet, dans *Dict. Théol. cath.*, art. Albert le Grand, p. 674.

(4) Cf. Boivin, *Querelle des philosophes au XVe siècle*, dans « Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres », 1717, t. II, p. 775 et s.

école ; il ne s'occupera même des « sectaires » que lorsque leurs coups auront porté sur lui, et encore se contentera-t-il d'accabler de son mépris ces gens inintelligents et « qui ont peu lu » (1). Sans cacher ses préférences pour Pythagore et Platon, il aura des éloges pour tous les philosophes, parce que tous lui sembleront, malgré des différences de forme et de détails, avoir pressenti les mêmes vérités fondamentales. Bessarion écrira, vers 1466, parlant de Platon et d'Aristote : « Je m'efforcerai, autant qu'il est en moi, de montrer que ces philosophes sont toujours d'accord » (2) ; cette règle, Cusa l'a toujours pratiquée, ou plutôt, toujours il s'est efforcé de concilier avec sa propre pensée, en se les assimilant, les doctrines les plus diverses. Néanmoins, suivant l'orientation générale de son esprit, il chercha sans cesse à fonder le progrès auquel il aspirait, sur le passé plutôt que sur le présent ; et à remonter jusqu'à sa source ancienne, chacun des courants de la pensée de son temps. C'est ainsi que, par Raymond Lulle et Boèce, il rejoignit Pythagore ; par les Victorins et saint Augustin, Platon et le pseudo-Denys ; par Eckart et Scot Erigène, Proclus ; par saint Thomas et Albert le Grand, Aristote. Mais, plus haut encore que l'antiquité grecque, à laquelle s'arrêtaient avec complaisance tant d'humanistes païens, il voulut rattacher toute vérité à son origine première, et s'efforcer de l'atteindre, en Dieu, dans sa vérité pure et sa parfaite unité. Le désir de construire un système compréhensif, simple par conséquent dans ses grandes lignes, n'émanait pas seulement, chez Nicolas, d'une sorte d'instinct de la symétrie et d'un amour inné de la paix : il correspondait aussi à un incontestable esprit de vulgarisation et de conquête. Peu de philosophes ont été, moins que Cusa, des penseurs de cabinet ou, moins que lui, ont travaillé pour quelques initiés. Sa préoccupation de se faire lire et comprendre par tous se manifeste sous maintes formes dans ses écrits.

Chez lui, pas de ces fortes déductions, de ces files serrées d'arguments, de ces raisonnements puissants, irrésistibles, mais laborieux, comme il s'en trouve par exemple chez un saint Thomas. De l'appareil rébarbatif des « Sommes », des formules d'écoles, des sèches subdivisions, des arguties de la dialectique, il s'est gardé le plus possible. La solide armature de ses arguments et de ses raisons, il fait effort pour la cacher sous un mode d'exposition simple et facile. Dès la première page de ses ouvrages, il pique la curiosité ; et, pour les clore, il sait trouver des phrases agréables ou des images poétiques, qui feront oublier l'aridité de la discussion. On entendra le murmure d'un ruisseau, on sentira le souffle caressant de la brise, on goûtera les charmes d'un bain de fraîcheur pris à

(1) *Apologia doctae ignorantiae*, p. 65 : « Pauca videtur hic homo legisse, et minus quae legit intellexisse », dit Cusa, en parlant de Jean Wenck.

(2) *De Natura et arte*, ch. VI. C'est le 6e livre du grand ouvrage de Bessarion intitulé *In calumniatorem Platonis*.

l'ombre d'un grand arbre, sur le gazon fleuri, tandis que, de l'autre côté de la colline, le soleil est brûlant ; et si la fatigue l'emporte, si la pensée devient pesante et obscure, on remarquera que le jour baisse, que le temps du repos est arrivé, ou même que l'on s'est laissé entraîner à converser jusqu'au chant du coq : la lassitude alors paraîtra toute naturelle. Ces passages pitoresques, il est vrai, sont rares et courts : Cusa ne fait pas revivre à nos yeux les bords du Tibre ou de la Moselle, comme Platon ceux de l'Ilyssus ; mais l'influence du poète philosophe sur lui est indéniable.

Après le traité inaugural où il expose pour la première fois ses idées, il les reprend à des points de vue nouveaux et les exprime sous des formes variées : lettre, dialogue, conversation entre trois ou quatre personnages, prière, narration, tous les genres littéraires sont mis à contribution ; et tout cela est animé, tout cela est vivant. On y retrouve bien des traces de ce qu'on peut appeler le « rationalisme » rigide et froid de la scolastique ; mais, à côté de lui et sous lui, le sentiment a sa place, avec la personnalité de l'auteur : l'admiration, l'amour, la compassion, l'aigreur parfois, s'y révèlent tour à tour ; et par-dessus tout, on y sent, presque à chaque page, ce qui guide et soutient le philosophe dans son œuvre : un ardent désir de serrer toujours de plus près la vérité, pour l'exprimer en formules plus précises et la rendre plus accessible aux autres.

Comparée à celle des grands docteurs du moyen âge, l'œuvre philosophique de Nicolas de Cues est peu volumineuse. Cela tient, avant tout, à ce que le temps lui a souvent fait défaut pour se livrer à la spéculation, absorbé qu'il était par l'action ; mais cela est dû aussi, pour une part, à sa tournure d'esprit : il travaillait en profondeur plutôt qu'en largeur ; de là sa concision, et aussi, en partie, son obscurité.

Trois dates marquent l'éclosion des œuvres qu'il écrivit spontanément, et qui restent les principales : 1440, 1450, et 1462-1464. Ce sont précisément celles qui coïncident avec des périodes de repos relatif, consécutives à de laborieux efforts de l'homme public. Après les orages de Bâle et les fatigues de la légation à Constantinople, dans le calme séjour de sa patrie mosellane, il compose le *De Docta ignorantia* et le *De Conjecturis*. — Tandis que, sous le ciel italien, durant la triomphale année jubilaire, il jouit du succès de ses prouesses oratoires en Allemagne et de la paix religieuse reconquise à Aschaffenbourg, il écrit les quatre discours de *l'Idiot*. — Enfin, lorsque s'apaise son interminable lutte avec Sigismond, et qu'il a ramené la paix dans les États pontificaux, lorsque les premières atteintes de la maladie l'avertissent qu'il est temps de fixer définitivement sa pensée pour la léguer à la postérité, il publie coup sur coup le *De Non aliud* et le *De Venatione sapientiae* ; puis, comme font volontiers les vieillards, il s'adresse à la jeunesse, qu'il initie à ses hautes spéculations, par le *De Ludo globi*, le *Compendium* et le *De Apice theoriae*.

Entre ces dates essentielles, il a parlé et il a écrit. De 1431 à 1460,

ses sermons manifestent, en quelque sorte, l'éclosion naturelle de ses idées ; mais ses opuscules ont tous été provoqués par des questions de ses admirateurs ou des critiques de ses adversaires. Un de ses auditeurs de Mayence lui a demandé des éclaircissements sur un passage d'un sermon ; il écrit, pour le satisfaire, le *De Quaerendo Deum*. Dans le *De Dato patris luminum*, il explique un texte de Saint-Jacques, à l'intention de l'évêque de Salona, qui fut suffragant de Trèves. A Conrad de Wartberg, chanoine de Münster-Meinfeld, il expose, dans le *De Filiatione Dei*, le sens du prologue de Saint-Jean ; et il résout ses objections, dans le *De Genesi*. L'*Apologia doctae ignorantiae* est une réplique au professeur de théologie de Heidelberg, Jean Wenck de Herrenberg. Le *De Visione Dei* et le *De Beryllo* sont des satisfactions données à de multiples instances des Bénédictins bavarois de Tegernsee. Le *De Possest*, enfin, est l'explication d'un passage de l'épître aux Romains, sollicitée par deux amis du cardinal : son ancien secrétaire, Bussi, et le chancelier de l'archevêché de Salzbourg, Bernard de Krayburg.

Donner un aperçu de chacune de ces œuvres, en en faisant ressortir l'idée maîtresse ou le plan sera, croyons-nous, la meilleure orientation dans la pensée philosophique de leur auteur.

Le *De Docta ignorantia* fut achevé à Cues, le 12 février 1440 (1), et dédié au cardinal Cesarini, le « précepteur », le « maître vénéré », dont Cusa avait suivi les leçons à Padoue. Les trois livres du traité ont respectivement pour objet : Dieu, l'Univers et Jésus-Christ ; ou, pour employer la terminologie cusienne : le maximum absolu, le maximum contracte, et le maximum à la fois absolu et contracte ; mais l'étude entière repose sur ce principe que la vérité absolue est incompréhensible humainement, et que la connaissance la plus vraie, la plus haute science que puisse atteindre l'homme, est celle de sa propre ignorance (ch. 1-3).

Le maximum absolu coïncide avec le minimum (l. I, ch. IV), il est un (ch. V), il est l'absolue nécessité (ch. VI), il est trine (ch. VII-IX). Tout cela dépasse notre appréhension (ch. X) ; mais, à condition de « transsumer » les termes pour les porter à l'infini, nous pouvons nous aider de symboles mathématiques, qui nous permettront de nous en faire quelque idée (ch. XI-XII). Le rapport du maximum à tous les êtres créés est analogue à celui qui unit la ligne maxima aux lignes particulières (ch. XVI-XVIII) ; ainsi, du triangle on peut s'élever à la trinité (ch. XIX-XX), du cercle à l'unité (ch. XXI-XXII), de la sphère à l'existence actuelle de Dieu (ch. XXIII). De toutes ces considérations, ressortent des conclusions précises relativement à la question des noms divins, ainsi qu'à l'utilité, à

(1) *Cod. cusan.* 218, f° 42 ; *cod. lat. monac.* 18711, f° 73 ; *cod. vindob.* 3588, f° 56', etc.... « Complevi in Cusa 1440, XII^a februarii ».

la légitimité, à la valeur de la théologie affirmative (ch. xxiv-xxv) et de la théologie négative (ch. xxvi).

Le maximum contracte, ou Univers, provient du maximum absolu, sans que l'on puisse comprendre comment (l. II, ch. ii) (1). Leur rapport est celui de l'unité à la pluralité, de la « complication » à l' « explication »; mais son mode nous dépasse (ch. iii). L'Univers, privativement et non négativement infini (ch. i), n'est que la similitude de Dieu (ch. iv), il est en quelque sorte l'intermédiaire, par lequel Dieu est en tout et tout est en Dieu (ch. v); il est trine, étant composé de matière, de forme et d'âme ou esprit (ch. vii-x). Des corollaires cosmologiques sur l'universel mouvement et la condition de la terre (ch. xi-xii), conduisent enfin à admirer l'art du créateur (ch. xiii) (2).

Le maximum à la fois contracte et absolu, à la fois créateur et créature (l. III, ch. ii), n'est possible que dans la nature humaine (ch. iii). C'est Jésus-Christ, Dieu et homme (ch. iv), conçu par l'Esprit saint et né de la vierge Marie (ch. v), mort pour notre justification (ch. vi), ressuscité (ch. vii), monté au ciel (ch. viii), juge des vivants et des morts (ch. ix-x), dont nous pouvons revêtir l'esprit afin de nous élever jusqu'à l'état divin, par la foi (ch. xi) et dans l'Église (ch. xii).

Ainsi se clôt le cycle de l'être : la créature (l. II) retourne à Dieu (l. I), par le Christ (l. III). L'union de la créature au Christ se fait par l'homme; mais, remarquons-le bien, elle n'est pas l'œuvre de l'intelligence : elle est l'œuvre de la foi unie à la charité, de la « foi formée », c'est-à-dire de la vertu. C'est la conclusion du traité.

Annoncé dans le *De Docta ignorantia*, auquel il est d'ailleurs intimement lié (3), le *De Conjecturis* ne saurait lui être de beaucoup postérieur; tout porte à croire qu'il fut composé lui aussi à Cues, dès février ou mars 1440 (4). L'objet de ce nouvel ouvrage est de ramener, autant que possible, à l'unité, les diverses connaissances humaines, de manière à nous rapprocher de l'incompréhensible vérité. La première partie contient la théorie d'un « art général », dont la seconde développe quelques applications pratiques.

(1) Le titre du chapitre, dans l'édit. Bâle, p. 24, porte *intelligibiliter*. Son contenu montre qu'il faut lire *inintelligibiliter*. Il manque de même une particule négative au titre du chap. iii, à moins qu'il ne faille opposer ici, comme Cusa le fait parfois, *intellectibiliter* à *intelligibiliter*.

(2) Le chiffre XIIII l'édit. de Bâle, p. 42, est une erreur typographique.

(3) Le *De Docta ignorantia* y renvoie à plusieurs reprises. Cf. l. II, ch. 1, 6, 8, 9, 10 ; l. III, ch. i. Le *De Conjecturis* est dédié lui aussi à Cesarini.

(4) Cesarini trouva la mort à Varna, le 10 novembre 1444, alors que, depuis quelques années déjà, la situation politico-religieuse de l'Allemagne absorbait tous les soins de Cusa. D'autre part, le *De Conjecturis* ne laisse pas entendre que Nicolas ait tardé à tenir sa promesse, mais semble dire au contraire qu'il a saisi la première occasion de la réaliser. Cf. l. I, ch. i : « Data nunc qualicumque opportunitate, de conjecturis conceptum pandam ».

Le fondement de l'art conjectural est le parallélisme qui existe entre le monde logique et le monde réel, entre les opérations de notre raison, créatrice du nombre, de la grandeur et de la composition, et l'acte créateur, d'où procèdent les êtres concrets (l. I, ch. III). Cusa en conclut que le nombre est l'exemplaire symbolique des choses (ch. IV) ; et que, comme la progression quaternaire de l'unité aboutit successivement à trois autres unités : la dizaine, la centaine, le millier (ch .V-VI), l'ensemble des êtres distincts de l'unité divine (ch. VII) constitue l'unité intellectuelle (ch. VIII), l'unité rationnelle (ch. IX), et l'unité sensible (ch. X), qui figurent respectivement l'esprit, l'âme et le corps. Il montre ensuite, à l'aide de figures géométriques, comment tout est formé d'unité et d'altérité (ch. XI), le mouvement de progression des êtres se confondant avec leur mouvement de régression (ch. XIII) ; comment, par conséquent, rien de ce qui est intelligible ne peut être compris tel qu'il est (ch. XIII) ; comment, enfin, il faut se représenter l'Univers avec ses mondes, ses ordres et ses chœurs (ch. XIV-XV).

Son art général ainsi établi, Cusa expose la manière de l'utiliser dans les diverses sciences (l. II, ch. I-II) ; puis il en fait lui-même l'application au monde, en étudiant les éléments (ch. IV-VI), le processus de la connaissance et celui de la génération (ch. VII), les individus (ch. VIII), les modes de l'être (ch. IX), les êtres composés d'une âme et d'un corps (ch. X), la vie (ch. XI), la nature et l'art (ch. XII), la nature intellectuelle (ch. XIII), l'homme (ch. XIV-XV), l'âme humaine (ch. XVI). Il indique enfin à Cesarini comment, par la même méthode, on peut acquérir la connaissance désirable entre toutes : celle de soi-même (ch. XVII).

Un petit dialogue, le premier probablement par lequel Cusa s'essaya dans ce genre où il devait exceller, trouve logiquement sa place entre la *Docte ignorance* et le *De Quaerendo Deum* ; c'est le *De Deo abscondito*, où un chrétien convainc un gentil qu'on ne peut connaître, par les créatures, ni la nature de Dieu, ni son nom.

Dans un sermon adressé au peuple de Mayence, le 6 janvier 1445 (1), Nicolas était revenu sur la question du nom de Dieu. Un auditeur (2)

(1) Sermon *Dies sanctificatus*. Voir plus loin, Appendice II.

(2) S'appuyant sur le mot « frater » employé dans l'introduction, Scharpff croit qu'il s'agit d'un chanoine régulier de Saint-Augustin. Uebinger (*Zeitschr. f. Philos.*, t. 103, p. 97) estime au contraire que le mot « frater » doit être pris dans son sens propre et désigne Jean Krebs. Il remarque, en effet, que, dans le *De Filiatione Dei*, Cusa appelle Conrad de Wartberg, qui est chanoine régulier, « confrater » et non « frater ». On pourrait lui répondre que la raison du « confrater » est peut-être que Cusa est, comme Conrad, chanoine de Münster-Meinfeld. Reste en faveur d'Uebinger que Jean de Cues, frère de Nicolas, a copié, à Mayence, en 1446, deux commentaires de la Bible (cf. *cod. cusan.* 12, nos 1-2). Ils furent achevés dans la demeure du doyen de Saint-Jean, l'un le 21 juillet, l'autre le 23 août. Mais cela prouve-t-il que Jean était à Mayence seize mois plus tôt, pour assister au sermon de son frère ?

ayant exprimé le désir de le voir reprendre le sujet par écrit, il composa, à Mayence même, et probablement quelques jours plus tard, le *De Quaerendo Deum* (1). Il y présente Dieu comme étant la lumière de notre intelligence. Cette lumière, condition de la vision intellectuelle comme la lumière du jour est condition de la vision sensible, est une grâce qui ne se donne qu'à celui qui la désire par-dessus tout. Le monde, qui ne peut avoir été créé en vain, doit pouvoir nous aider à atteindre Dieu, notre fin ; et en effet, la contemplation des créatures peut, en excitant notre admiration, faire naître et augmenter en nous le désir d'aimer et de connaître Dieu. D'autre part, nous pouvons nous diriger vers Dieu par la voie intérieure des ablations, enseignée par Denys l'Aréopagite.

A plusieurs reprises, un chanoine de la collégiale de Münster-Meinfeld (2), Conrad de Wartberg, avait prié son prévôt d'expliquer le passage du prologue de saint Jean où il est question de la filiation divine (3). Le *De Filiatione Dei*, achevé le 27 juillet 1445, lui donne satisfaction (4). La filiation divine n'est autre chose que la θέωσις ou vision intuitive de la Vérité. Etudier en quoi consiste cette vision, comment elle est possible, par quelle voie on y arrive, tel est l'objet de cet opuscule, qui, de l'aveu de son auteur, n'ajoute rien à ses écrits antérieurs (5).

D'envergure plus vaste, le *De Dato patris luminum* expose, à propos d'un texte de saint Jacques (6), comment tout vient de Dieu : l'être et la connaissance. Il fut écrit dans les derniers mois de 1445 ou en 1446 (7),

(1) Le *cod. cusan.* 218, porte « 1445. Moguncie ». Or, à partir du 20 mars, Nicolas donne tous ses sermons de cette année à Coblentz.

(2) District de Coblentz. La collégiale des saints Séverin et Martin appartenait à l'ordre des chanoines réguliers de saint Augustin.

(3) « Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri ». Ch. I, v. 12.

(4) Cf. Uebinger, *op. cit.*, p. 102. Le lieu n'est pas indiqué dans les manuscrits. C'est peut-être Coblentz, où Nicolas prêcha souvent en 1445 ; mais plus probablement Münster-Meinfeld, où il venait d'être élu prévôt de la collégiale.

(5) *Opp.*, édit. Bâle, p. 119 : « Non putes me quidquam iis adjicere quae in praeteritis meis legisti conceptibus ».

(6) « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum ». *Epist. cathol.* I, 17. Cusa avait remarqué ce texte dès le 27 mai 1431. Cf. sermon : *Fides autem*.

(7) L'opuscule est mentionné dans l'*Apologia doctae ignorantiae*, p. 68, il est donc antérieur à 1449. Le *cod. cusan.* 218 le contient, entre le *De Filiatione Dei* et le *De Genesi*. Tout porte à le laisser à cette place, soit entre le 28 juillet 1445 et le 2 mars 1447, en le rapprochant de préférence de la première date. Il aurait ainsi été écrit vraisemblablement à Coblentz.

sur la demande du frère mineur Gérard, évêque *in partibus* de Salona, suffragant d'Athènes (1).

L'origine de l'être, c'est tout le sujet du *De Genesi*, dialogue écrit à Liége, le 2 mars 1447 (2). Les deux interlocuteurs en sont Nicolas lui-même et un certain Conrad, qui n'est autre sans doute que le destinataire du *De Filiatione Dei* (3). Adoptant une définition de Dieu empruntée par Conrad au psalmiste, Cusa, après quelques déductions sur la nature du « même », expose sa théorie de la création. Interrogé ensuite sur le récit de la Genèse et sur diverses expressions, tirées pour la plupart des livres saints, il les explique en fonction de ses propres idées.

Jusqu'ici, il n'avait rencontré que des admirateurs ou des adversaires sympathiques ; cependant, quelques années auparavant, un professeur de théologie à l'Université de Heidelberg, Jean Wenck de Herrenberg, avait adressé à l'ancien abbé de Maulbrunn, Jean de Geilnhusen, un opuscule intitulé *De Ignota litteratura*, où il faisait la critique la plus amère de la *Docte ignorance* (4). Un disciple de Cusa raconte, non sans verve,

(1) Parmi les évêques de Salona, un certain Gérard aurait fait office de suffragant de Brixen dès 1400 (Eubel, t. II, p. 326) ; d'autre part, le Sigismond signalé par Eubel (t. II, p. 309), nous est connu comme coopérateur de Passau, par deux actes du 25 avril 1452 (cf. *Reichsarchiv* de Munich, Kl. Formbach F. 10 (16, 31, 2). Salona a donc bien été un évêché *in partibus*. Notre Gérard y fut élu le 25 février 1429 (Eubel, t. I, p. 453) et séjourna, lui aussi, en pays allemand. Nous le trouvons en effet nommé, le 1er mai 1442, à côté de l'évêque de Metz, comme exécuteur d'une bulle pontificale, qui confère à Nicolas de Cues l'autel de Saint Jean-Baptiste dans l'église des saints Martin et Séverin de Münster-Meinfeld (*Reg. vatic.* 367, f° 249). Il aurait même été auxiliaire de l'archevêque de Trèves, de 1441 à 1445 (Eubel, II, 311). Voilà qui jette un certain jour sur les relations antérieures auxquelles Cusa fait allusion au début du *De Dato patris luminum*, et qui rend inutiles les doutes et les hypothèses d'Uebinger (*op. cit.*, p. 103-104).

(2) *Cod. cusan.* 218, f° 104 : « Finitum anno 1447, 2ª marcii, Leodii ».

(3) Uebinger (*op. cit*, t. 103, p. 107), ne cherche pas à identifier ce personnage. Le début du dialogue montre que le Conrad du *De Genesi* sait depuis longtemps que Cusa aime à être stimulé par des questions ou excité par des objections, et qu'il a déjà reçu de lui une nourriture spirituelle. Cette nourriture ne serait-elle pas le *De Filiatione Dei* ? Ce qui nous confirme dans cette opinion, c'est qu'au cours de la conversation, il est question de cet opuscule. Cusa en parle avec la certitude que Conrad le connaît, tandis qu'au sujet de la *Docte ignorance*, il ne manifeste pas la même assurance (cf. *Opp.*, p. 134 : « Ut alias in libello de Dei filiatione *audisti*... De quo late in primo doctae ignorantiae libello *videre potuisti* ». Nous soulignons à dessein, d'un côté, l'affirmation ; de l'autre, le doute).

(4) Nous avons découvert à Mayence le *De Ignota litteratura*, et l'avons publié à Munster, en 1910, dans les *Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittel.*, t. VIII, n° 6. On nous excusera de renvoyer, pour plus de détails à notre introduction. Au sujet de Jean de Geilnhusen, ajoutons qu'il fut prieur de l'abbaye cistercienne de Stams, puis, en 1430, abbé de celle de Maulbronn (Bade). Au

dans l'*Apologia doctae ignorantiae*, l'entrevue qu'il eut avec le cardinal au sujet de ce factum, le 9 octobre 1449 (1); mais, si l'entretien est historique, l'auteur qui le résuma, le soir même ou l'un des jours suivants, paraît bien n'avoir été autre que Nicolas (2). Il s'efforce, dans son *Apologie*, de montrer que l'attachement de son adversaire à la routine aristotélicienne l'a empêché de rien comprendre à la *Docte ignorance*. Sa préoccupation manifeste est de rattacher ses enseignements les plus suspectés, à ceux des Docteurs et des Pères de l'Église. De là, des citations plus abondantes qu'en aucun autre de ses oüvrages.

Quatre dialogues, écrits à des dates assez rapprochées, portent le titre commun d'*Idiotae libri*, parce que, dans tous, on retrouve comme personnage principal le « simple » ou l'« idiot », qui est le porte-parole de Nicolas. Par contre, ils ont des sous-titres appropriés à leur contenu. Les deux livres *De Sapientia* sont datés, l'un de Rieti, le 1er juillet, l'autre de Fabriano, dans la marche d'Ancône, les 7 et 8 août 1450. Le *De Mente* fut achevé au monastère des camaldules du Val de Castro, près Fabriano, le 23 août ; et le *De Staticis experimentis*, à Fabriano, le 13 septembre de la même année (3).

Dans le *De Sapientia*, le Simple rencontre sur le forum romain un orateur, auquel il explique que l'école naturelle de la sagesse n'est pas la lecture, mais la réflexion sur le livre écrit par le doigt de Dieu, c'est-à-dire sur le monde. Comment atteindre la sagesse? Le premier livre développe surtout la voie affective, celle du désir, du goût et de la vertu; le second explique la voie intellectuelle la plus simple. Quel est le rapport

concile de Bâle, où probablement commencèrent ses relations avec Cusa, il travailla avec succès à la conversion des Bohémiens. Eugène IV, pour lequel il prit ouvertement parti (cf. *Apologia*, p. 64), le gratifia des insignes pontificaux. En 1439, il résigna son poste pour se préparer à la mort, qui survint à Maulbrunn, en 1443. On conserve là son épitaphe. Cf. Klunzinger, *Urkundliche Gesch. des vormaligen Zisterziener-Abtei Maulbronn*, Stuttgart, 1854, p. 119 ; P.-H. Hœver, dans *der Katholik*, Mainz, 1911, p. 131. Nous avons trouvé par ailleurs, au monastère des Ecossais à Vienne (ms. nº 54, fos 49-50), une prière allemande de Jean de Geilnhusen du diocèse de Mayence, notaire du cardinal *Pileus*, du titre de Sainte-Praxède, archevêque de Ravenne.

(1) Cusa est depuis peu cardinal (cf. *Opp.*, p. 63), et la conversation eut lieu le jour de saint Denys (*Opp.*, p. 69).

(2) Le *Laudatorium*, de Bernard de Waging, que nous publions par ailleurs (*Autour de la Docte ignorance*, p. 163 et suiv.), en attribue nettement la paternité au cardinal. Au sujet de la date, le disciple écrit dans l'*Apologie* (p. 63) : « Pervenit ad me hodie libellus quidam cujusdam nomine Vencchi », et ailleurs (p. 69), aux mots de Cusa : « uti Dionysius noster, cujus hodie festa agimus », il ajoute la parenthèse : « erat enim tunc dies Dionysio sacer ». Ou le disciple se contredit, ou la parenthèse est une interpolation de copiste.

(3) *Cod. cusan.* 218, fos 111, 114', 132, 137'.

de Dieu et du monde? Dieu est la forme du monde, dit le premier ; il en est l'exemplaire, dit le second. Mais, dans l'un comme dans l'autre dialogue, la conversation des interlocuteurs dépasse ces limites : l'idée qui domine les deux opuscules est celle de l'inattingibilité divine.

Le *De Mente* comporte un personnage de plus : le Philosophe. L'Orateur apprendra de lui ce qui a été écrit par Platon et par Aristote sur la nature de l'âme, son union avec le corps, ses opérations, son origine, son immortalité. C'est le Simple qui leur apportera, sur ces questions, les réponses de la sagesse et de la vérité.

Le *De Staticis experimentis* ne se rattache à la philosophie cusienne que comme une conséquence. Il n'y a pas deux êtres identiques, et tout a été fait avec nombre, poids et mesure ; il semble donc que le moyen de faire les conjectures les plus exactes sur les êtres corporels soit de rechercher en eux l'exemplaire logique sur lequel ils ont été formés : le nombre. L'Idiot propose de le retrouver par un moyen expérimental : la balance. Il suggère diverses applications pratiques de cet instrument, pour le médecin, le chimiste, le navigateur, le météorologiste, le musicien, le géomètre ; et souhaite que des mécènes fassent dresser un catalogue des poids de tous les corps, avec leurs variations selon les milieux.

Les lettres échangées entre l'évêque de Brixen et les Bénédictins de Tegernsee, fervents admirateurs de la *Docte ignorance*, amenèrent ceux-ci à lui demander une méthode de contemplation et de mystique. Nicolas leur adressa, peu avant le 23 octobre 1453, le *De Visione Dei*, livre plein d'onction et d'effusions pieuses, dont l'idée maîtresse est que Dieu est au delà de la coïncidence des contraires. Cette coïncidence, l'auteur essaie de la faire comprendre à l'aide d'une icone qu'il envoie aux moines ; et il leur redit, sous une forme plus accessible et en insistant moins sur la voie de la connaissance que sur celle de l'amour, les enseignements de la *Docte ignorance* sur Dieu, sur la Trinité, et sur Jésus-Christ (1).

Bien qu'il ne leur soit pas dédié, le *De Beryllo* est destiné, lui aussi, aux Bénédictins de l'abbaye de Saint-Quirin. Laborieusement composé, et achevé au camp de Saint-Raphaël, en Buchenstein, le 18 août 1458 (2), il reste à la fois l'un des plus clairs, des plus précis et des plus riches qui soient sortis de la plume de Nicolas de Cues (3). Le but de l'auteur est de mettre en relief l'idée de la coïncidence des contraires en Dieu et de la connaissance supra-rationnelle par la vision intellectuelle ; mais, à l'icone

(1) Sur les origines et la doctrine de cet ouvrage, cf. *Autour de la Docte ignorance* et la *Correspondance* annexée à cette étude.

(2) *Cod. cusan.* 119, f° 211r.

(3) Il ne lui donne cependant pas pleine satisfaction. Cf. *Opp.*, p. 284 : « Iste, quanquam minus bene digestus libellus ».

du précédent opuscule, il substitue une « loupe mentale », comme moyen pratique d'atteindre l'invisible vérité. Parmi des considérations et des exemples mathématiques, il traite du premier principe, de son unité, de sa trinité, de l'essence, de la substance, des espèces, de l'homme ; et, ce qui rend particulièrement précieux cet ouvrage, il signale sur toutes ces questions les opinions des philosophes grecs, note avec soin en quoi il se sépare d'eux, et travaille à ramener à quelques principes les erreurs qu'il leur reproche.

Dans ses deux écrits suivants, Nicolas revient à la forme dialoguée. Le *De Possest*, qui fut probablement composé à Andraz, en février 1460 (1), est le résumé d'une conversation entre le cardinal et deux personnages, dont l'un est son ami Bernard de Krayburg, et l'autre, son ancien secrétaire, Jean-André Bussi de Vigevano, abbé du monastère sainte Justine de Sezadio, le futur évêque d'Accia, puis d'Aleria, en Corse (2). Répondant aux questions de ses interlocuteurs, Cusa expose une fois encore ses idées essentielles sur Dieu, sur la Trinité, sur le monde. Il propose, comme s'appliquant assez bien à l'absolu, le nom de « Possest », et développe, pour aider à voir comment s'unissent en lui les contraires, l'exemple de la toupie. Il n'en insiste pas moins, du reste, sur les limites de la connaissance humaine et sur la supériorité de la théologie négative ; et il exalte finalement la foi « formée par la charité », comme étant seule capable de compléter en nous la nature, impuissante à s'élever jusqu'à la vision de Dieu.

Jean-André Bussi reparaît, comme interlocuteur de Cusa, dans le *Tetralogus de li non aliud*, composé à Rome, vers le mois de janvier 1462 (3).

(1) Le texte apprend seulement que la conversation eut lieu l'hiver (cf. *Opp.*, p. 249 : « Frigus solito intentius nos arctat ») ; mais le *De Venatione sapientiae*, de 1463, cite le *De Possest*, et le monastère de Tegernsee, auquel Cusa envoya ses ouvrages jusqu'en 1458 inclusivement, ne le possède pas. Il fut donc écrit entre 1459 et 1462 ; sans doute à Andraz, où nous savons qu'en février 1460, le cardinal, suivi de son fidèle Bussi, se rencontra avec Bernard de Krayburg, qui venait de le représenter aux négociations de Trente. *Cod. cusan.* 221, f° 249 seq. C'est la conclusion d'Uebinger (*op. cit.*, t. 107, p. 48-53) ; nous ne faisons que la renforcer. On ne voit pas pourquoi Kæstner (*op. cit.*, p. 18) peut placer ce dialogue en 1454.

(2) Eubel, II, 88 et 95. Nommé vicaire général de Gênes, au spirituel et au temporel, par Pie II, le 15 mai 1464, il succéda le 3 mars 1463 à l'évêque d'Accia, excommunié ; puis passa à l'évêché d'Aleria, le 23 juillet 1466. Il mourut le 4 février 1475.

(3) Uebinger, *Die Gotteslehre des N. C.*, p. 149-150. Nous préciserions volontiers : avant le 18 janvier, s'il est vrai qu'à cette date Pierre Balbus ait été promu évêque, titre auquel le dialogue ne fait pas allusion. Cf. Eubel, II, 224.

Il y figure avec Pierre Balbus, de Pise (1), et le portugais Ferdinand Martins de Roritz, qui, tous deux, nous sont déjà connus (2). L'abbé Jean possède parfaitement le *Parménide*, ainsi que les commentaires de Proclus sur ce livre ; Pierre connaît la *Théologie de Platon*, du même Proclus, qu'il a entrepris de traduire en latin ; Ferdinand est grand admirateur d'Aristote. Nicolas de Cues, très versé dans l'étude du pseudo-Denys, compare aux théories de ces divers auteurs une nouvelle conception de Dieu qui, prétend-il, est la plus compréhensive et la plus claire de toutes : celle du « non-autre ». Le dialogue apparaît ainsi comme un essai de synthèse des doctrines aristotélicienne et platonicienne.

Toute sa vie, le cardinal avait cherché, par des voies diverses, à atteindre et à exprimer « l'inattingible et l'inexprimable vérité ». La lecture de la *Vie des philosophes* de Diogène Laërce (3) le détermina, vers le mois de mars 1463 (4), à reprendre et à résumer pour la postérité, celles de ses idées qu'il jugeait les plus vraies (5). Le *De Venatione sapientiae* où il entreprit de le faire, comprend deux parties. L'une traite de la sagesse, nourriture de l'intelligence ; de ses trois demeures : l'éternité, la similitude perpétuelle et le flux temporel ; du principe de sa recherche : rien ne devient qui n'était possible. L'autre parcourt successivement

(1) Cf. supra, p. 29. La dédicace à Cusa de la traduction d'Alcinoüs a été reproduite par Uebinger, *op. cit.*, p. 143. Bussi a publié cette traduction. à Rome, en 1469, avec celle des œuvres d'Apulée par le même Balbus, qui était alors évêque de Tropea depuis le 27 décembre 1465. Cf. Eubel, II, 282. Balbus mourut à Rome (19 septembre 1479), où Sixte IV lui érigea un tombeau à Saint-Pierre. Cf. Uzielli, *Paolo del Pozzo*, 583.

(2) Cf. supra, p. 252. Uebinger, qui a découvert et publié le *De non aliud*, dans *Die Gotteslehre des N. C.*, n'a pas réussi à identifier l'interlocuteur qui y figure sous le nom de « Ferdinandus Matim Portugallensis natione ». Il propose de lire « Martini » (p. 142). Ferdinand était, vers cette époque, le médecin de Nicolas. Dans une lettre adressée de Venise, le 23 déc. 1462, « M. Ferdinando, arcium doctori, physico card. S. Petri », Simon de Welen le remercie de lui avoir donné de bonnes nouvelles de la santé de son oncle. *Cod. cusan.* 221, p. 379.

(3) Prologue du *Venat. sap.*, p. 298.

(4) D'après le prologue du *De Venatione sapientiae*, Nicolas est âgé de 61 ans accomplis : or, le cardinal est mort le 11 août 1464, à l'âge de 63 ans ; nous sommes donc entre le 11 août 1462 et le 11 août 1463. On sait d'autre part, que le *De non aliud* précède d'une année notre ouvrage (*Opp.*, p. 309 : « Scripsi autem latius de « non aliud » in dialago quadrilocutorio Romae, anno transacto »). On peut, par conséquent, avec Uebinger (op. cit., p. 70), fixer la composition du *De Venatione* aux premiers mois de l'année 1463, époque où Cusa est à Rome. D'ailleurs, le Diogène Laërce sur lequel travailla le cardinal (*cod. harleian.* 1347) a été copié par Jean-André Bussi sur l'exemplaire de Pierre Balbus, au Champ du peuple, dans le district de Pérouse, le 9 décembre 1462.

(5) *Opp.*, p. 298 : « Propositum est meas sapientae venationes, quas usque ad hanc senectam mentis intuitu veriores putavi, summarie notatas, posteris relinquere... »

dix champs, dans lesquels Cusa estime que l'on peut le plus utilement se livrer à la chasse de la sagesse, et qu'il appelle : la Docte ignorance, le «Possest», le «non alind», la lumière, la louange, l'unité, l'égalité, le bien, le terme, l'ordre. Les derniers chapitres sont consacrés aux conclusions, que l'auteur reprend sous diverses formes, insistant jusqu'à l'importunité, comme s'il craignait de n'avoir pas été compris ou de n'avoir plus l'occasion de s'adresser à ses disciples.

Trois fois encore, pourtant, il prendra la plume, dans l'espace d'une année, sans que l'on puisse déterminer de manière certaine l'ordre de ses derniers opuscules. Le docteur Uebinger (1) les classe comme suit : *De Apice theoriae*, *De Ludo globi*, *Compendium.* Kæstner (2) assigne le premier rang au *De Ludo globi.* Nous nous rangeons à son avis, mais plaçons de préférence aprés le *De Ludo globi*, le *Compendium*, pour voir dans le *De Apice theoriae* le testament spirituel du cardinal.

Dans chacun des dialogues qui portent pour titre *De Ludo globi*, Nicolas converse avec un prince de la maison de Bavière. C'est, dans le premier : Jean, fils d'Othon, comte palatin du Rhin, le futur évêque de Strasbourg (3) ; dans le second, un jeune homme de seize ans : Albert, le troisième fils du duc Albert le pieux, pour lequel son père avait ambitionné l'évêché de Brixen (4). Les deux dialogues furent écrits à Rome, à une date que nous croyons rapprochée d'octobre 1463 (5). Ils ont ceci de commun, que la source de toutes les comparaisons auxquelles recourt Nicolas pour expliquer sa pensée est un jeu, nouvellement inventé à Rome, qui se jouait

(1) *Die philos. Schriften des N. C.*, l. c.

(2) *Op. cit.*, p. 19, note. Il s'appuie sur des raisons internes. Le *De Ludo* parle en effet, comme le *De Venatione sapientiae*, du « posse fieri ».

(3) *Opp.*, p. 225 : « Teque decus patriae, magnus generavit Otto ».

(4) Voir sur lui : *Dictionn. d'Hist. et de Géogr. ecclés*, t. I, col. 1480.

(5) Le second dialogue se passe à Rome, où Albert était venu avec son frère Wolfgang, pour se faire connaître en curie et assurer son avenir dans les ordres, dit le texte (p. 224). Le jeune prince avait en effet reçu les ordres mineurs en 1459, et après la mort de son père, qui avait réservé le gouvernement du duché de Bavière à ses deux aînés, Jean et Sigismond (1[er] mars 1460), il avait parcouru l'Italie avec son précepteur Thomas Pirkheimer, chanoine d'Augsbourg. Quand vint-il à Rome ? Au printemps de 1464, dit Uebinger (*op. cit.*, p. 95) ; mais Jean mourut le 18 novembre 1463, et nous savons qu'Albert brigua la succession de son frère ; il paraît dès lors peu probable qu'il vint à Rome quelques mois plus tard. Il est vrai qu'il s'y rencontra avec Jean, l'interlocuteur du premier dialogue (*Opp.*, p. 224), et que celui-ci se fit inscrire au registre de l'*Anima*, le 19 février 1464 ; mais rien ne prouve que cette inscription marque un commencement de séjour. Notre argument historique se rencontre avec les raisons internes que propose Kästner pour placer le *De Ludo globi* avant le *De Apice theoriae.* Comme Cusa passa l'été de 1463 à Orvieto, nous fixerions volontiers la composition du *De Ludo globi* vers le mois d'octobre ou de novembre de la même année. (Cusa est certainement rentré à Rome avant le 19 octobre. *Cod. cusan.* 221, p. 37).

avec une boule dont une des faces avait été évidée. Dans le premier, Cusa étudie le monde : sa forme, son éternité, son unité, son mouvement ; l'âme : son union avec le corps, son immortalité, son existence chez les bêtes ; enfin, les rapports de l'univers avec l'homme et Dieu, et l'ascension de l'homme libre vers Dieu. Dans le second, après avoir posé Dieu comme l'unité exemplaire de toutes choses, il montre comment Dieu est en tout et tout en lui ; comment il y a neuf degrés de la connaissance, soit humaine, soit angélique ; puis il aborde la question de la connaissance divine, qui se confond avec la création, et la compare à la connaissance rationnelle, ce qui lui permet de résoudre en passant les problèmes du mal, de l'éternité du monde, de l'immortalité de l'âme ; enfin, il considère les dix cercles de l'être, l'ordre du monde et la valeur des êtres.

Postérieur au deuxième livre sur le jeu de globe (1), le *Compendium* eut aussi comme destinataire un jeune homme, et paraît avoir été composé en novembre ou au début de décembre 1463 (2). Nicolas le présente comme un résumé de ses doctrines, mais surtout comme une introduction à la lecture de ses autres ouvrages (3). Il pose d'abord que l'être existe avant d'être connaissable, puis il montre comment on ne peut le connaître que par des signes : les sens et la raison atteignent ces signes, mais sans pénétrer jusqu'à la nature même de l'être ; la science est une imitation de la nature. Il présente ensuite certaines considérations sur Dieu envisagé comme le « pouvoir même », ainsi que sur l'âme.

La théorie sur Dieu *posse ipsum*, est exposée plus longuement dans le *De Apice theoriae*, qui y est exclusivement consacré. Cet entretien de Cusa avec son secrétaire, Pierre d'Erkelenz, chanoine de Notre-Dame d'Aix-la-Chapelle, qu'il venait d'ordonner prêtre, a été écrit peu après Pâques, en l'année 1464, croyons-nous (4) ; et donc dans les premiers jours

(1) Il le cite, au chap. XII.

(2) Le destinataire est un philosophe débutant (*Compend.*, ch. IX, « Cum sis simplex... »). Si, comme le croit déjà Fabricius (*Bibl. M. Aevi*, I, 405), ce destinataire est Albert de Bavière, la même raison que nous fait avancer le *De Ludo globi*, doit nous faire reporter le *Compendium* d'avril 1464 (Uebinger), à novembre ou décembre 1463.

(3) *Compend.*, conclusion : « Habes quae nos in his alias latius sensimus, in multis et variis opusculis, quae post istud compendium legere poteris ».

(4) Uebinger, sans raison péremptoire, place ce dialogue en 1463. Le texte nous apprend seulement que Pierre est connu de Cusa depuis 14 ans. Rien ne force à croire que le cardinal le prit à son service dès 1449. Peut-être fit-il sa connaissance en décembre 1451, lorsqu'il passa à Aix-la-Chapelle. D'autre part, le contenu de l'opuscule le fait rapprocher du *Compendium*, et placer après le *De Ludo globi*, puisque dans celui-ci, comme dans le *De Venatione sapientiae*, Dieu est appelé « posse facere », tandis que là, il est appelé « posse ipsum ». A en juger par les critères internes, on peut placer le *Compendium* aussi bien après qu'avant le *De Apice theoriae*, mais alors, il faudrait, pensons-nous, ne pas voir en Albert de Bavière le destinataire du *Compendium*. On pourrait songer, dans ce cas, à Pierre d'Erkelenz. Pierre Wynmari, d'Erkelenz, clerc du diocèse de Liége, figure

d'avril. Ainsi se clôt, pour ainsi dire à la veille de sa mort, le cycle des opuscules philosophiques de Nicolas de Cues.

Les répétitions, le manque d'ordre logique, les variations dans le vocabulaire, qui résultent presque nécessairement de la méthode et du procédé de composition des écrits de Cusa, sont une première difficulté à l'exacte intelligence de la pensée de leur auteur. Une difficulté bien plus grave résulte de sa situation d'homme de transition. Multiples sont les influences qui se compénètrent et se fusionnent plus ou moins harmonieusement en lui ; nombreux sont les aperçus originaux qui donneront naissance à des développements ultérieurs. Le danger est d'attribuer à telle ou telle influence une importance relative trop considérable, ou de trop accuser, dans des germes d'idées nouvelles, les manifestations plus tardives de leur fécondité. Il est malaisé de saisir les nuances délicates d'une pensée complexe, surtout lorsque cette pensée, comme celle de Nicolas de Cues, reste souvent confuse dans son expression. Nous essaierons cependant de la reconstituer dans son intégrité, sans en voiler les lacunes ni en cacher les contradictions, mais aussi sans les faire sortir trop brutalement de la pénombre où il les laisse volontairement. Nous ne nous érigerons ni en apologiste, ni en censeur, mais nous l'étudierons comme il veut être étudié : avec conscience, cherchant sous l'écorce multiple des mots, la vérité, dont il veut donner une expression toujours moins inadéquate ; avec sympathie, nous efforçant, comme il nous y invite, de ramener à une doctrine cohérente tous ses écrits, en interprétant les textes les uns par les autres (1).

comme notaire apostolique et impérial au testament de Nicolas, le 6 août 1464 (éd. Marx, dans *N. v. C.*, p. 226 s.). Du vivant de son maître, il posséda la cure de Prutz, au diocèse de Brixen (Schmitz, *op. cit.*, p. 163, n. 4) ; après sa mort, il reçut le personat de Schindel, diocèse de Liége (Arch. d'État, Rome, Annates de Paul II, 1464, 7 octobre, f° XI). Il était, dès lors, camérier du pape. On le trouve plus tard doyen de N.-D. d'Aix-la-Chapelle et chanoine de S. Arbogast de Sarrebourg, d. de Strasbourg, le 21 novembre 1466 (Berlière, *Inventaire*, n° 629) ; orateur du duc Maximilien d'Autriche et de Bourgogne et sous-diacre du saint-siège, le 29 mars 1479 (*Op. cit.*, n° 747).

(1) *Apologia*, p. 68 : « Oportet qui scribentis in re aliqua mentem investigat, ut omnia scripta legat attente, et in unam concordanten sententiam resolvat ». Sur le peu de valeur qu'il faut attacher aux mots et sur leur radicale impuissance à exprimer son idée, Cusa revient vingt fois. Voici quelques textes pris au hasard. *De Docta ignor.*, l. I, ch. II : « Oportet autem attingere sensum volentem, potius supra verborum vim intellectum afferre, quam proprietatibus vocabulorum insistere : quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt ». *De Conject.*, l. II, ch. I : « Semper ad hoc attentissimus esto, ne te ineptorum vocabulorum seducat deceptio ». Dans le sermon *In principio* (1445, *Opp.*, p. 360), il remarque que Zénon appelle le Verbe, destin ou esprit de Jupiter, et il ajoute : « sed nihil obstant verba, quum sententia congruat veritati ». *De Filiatione Dei*, p. 123 : « Neque putes has locutiones praecisas, quoniam ineffabilia locutionibus non attinguntur». *Complementum theologicum*, ch. I : « Necesse est volentem ex hoc fructum assequi, ut potius ad intentionem quam ad verba attendat », ch. XIV : « Non oportet igitur ut turberis in vi vocabuli... » Cf. encore *De Dato patris luminum*, ch. III ; *De Aequalitate*, p. 373 ; *De Venatione sapientiae*, ch. XXXIII, etc.

L'écueil d'une telle méthode, nous ne l'ignorons pas, c'est de méconnaitre les progrès que le philosophe a pu réaliser à travers son œuvre (1). Un relevé exact des évolutions sur les traces desquelles Nicolas de Cues lui-même met son lecteur, suffira sans doute pour le faire éviter. Aussi bien, nous apparaît-il comme moins grave, après tout, que le danger de morceler ou de déchiqueter à l'excès, par une impitoyable analyse, une pensée qui se présente comme organique et vivante, comme une par conséquent, malgré des assimilations nouvelles, jusque dans ses progrès.

(1) Cusa dit lui-même dans le *Compendium*, p. 249 : « Habes quae nos in his, alias latius sensimus, in multis et variis opusculis, quae post istud compendium legere poteris, et reperies primum principium undique idem, varie nobis apparuisse, et nos ostensionem ejus variam, varie depinxisse ».

CHAPITRE III

Principe et méthode de la philosophie cusienne

La clef de voûte du système philosophique de Nicolas de Cues, et en cela il est bien moderne, est sa théorie de la connaissance.

Sans vouloir, dès maintenant, l'exposer dans toute son ampleur, il importe, pour l'intelligence exacte des chapitres qui vont suivre, d'en dessiner les lignes essentielles, afin de dégager, aussi nettement que possible, le principe et la méthode d'une philosophie dont nous aurons à considérer successivement les divers aspects.

« Tout être tend à réaliser parfaitement sa nature ; et pour y arriver, possède des instruments appropriés », dit Cusa, au début du traité de la *Docte ignorance* (1) ; et il en conclut que notre désir inné de connaître et de comprendre peut trouver satisfaction. C'est l'affirmation de sa foi en la valeur de nos facultés cognitives, la première manifestation de l'optimisme qui, en dépit des apparences, sera l'ultime fondement de plus d'une de ses théories. La maladie altère le goût, les préjugés font dévier la raison ; mais ce sont là des accidents : il nous est impossible de révoquer en doute ce qui fait l'objet du consentement général des esprits sensés.

Est-ce à dire que ce critérium de certitude nous garantisse la possession de la vérité absolue ? Cusa est bien loin de le croire. Une critique attentive de nos facultés et de leurs moyens d'investigation lui montre pourquoi et en quoi notre connaissance n'est jamais qu'imparfaite.

Dans leurs investigations, tous les savants vont du connu à l'inconnu, en s'efforçant de ramener celui-ci à celui-là : toute recherche est comparative. A cette méthode, sont inhérentes des imperfections inévitables. La comparaison suppose une réduction proportionnelle de l'objet étudié au connu antérieur, suivie d'un jugement d'appréhension. Rien de plus simple, à la vérité, que ce jugement ; mais, pour le préparer, il faut user d'intermédiaires plus ou moins nombreux. De là des difficultés, auxquelles nul ne saurait échapper : en mathématiques, par exemple, il est aisé de rame-

(1) *De Doct. ign.*, L. III, ch. I : « Omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo quo hoc cujusque naturae patitur conditio, atque ad hunc finem... instrumenta... habere opportuna... »

ner aux premiers principes les premières propositions ; mais les propositions suivantes s'appuient sur les précédentes, et la difficulté va croissant à mesure que l'on avance. Bien plus, le progrès a une limite : l'infini, en tant que tel, échappe nécessairement à la méthode comparative, puisqu'il exclut toute proportion.

Par contre, en deçà de l'infini, le domaine de la comparaison est universel : la proportion suppose des ressemblances et des différences, mais elle ne suppose que cela. La méthode comparative atteint la qualité et la substance aussi bien que la quantité. C'est sans doute ce qui faisait dire à Pythagore que nous comprenons tout par le nombre, et que tout est constitué par lui.

Faut-il en conclure que, dans les sciences physiques ou morales, on puisse, avec plus ou moins de facilité, arriver à une certitude mathématique? Telle n'est pas la pensée de Nicolas. Le fait est, selon lui, que, dans le domaine des choses corporelles, nulle combinaison ne saurait être précise, et que l'adaptation parfaite du connu à l'inconnu dépasse les forces de notre raison (1). C'est qu'il n'y a pas deux objets identiques, qu'il n'existe pas deux choses si semblables qu'on n'en puisse trouver toujours de plus semblables ; tous les êtres sont séparés par un infini irréductible, et incommensurable pour un intellect fini. Or, la vérité ne comporte pas de plus ou de moins : elle est indivisible. Elle échappe donc à nos investigations ; elle est, à notre esprit, ce que la nécessité absolue est à la possibilité, ce que le cercle est au polygone inscrit : on peut en approcher sans cesse, on ne l'atteint jamais. Nous n'en savons rien, sinon que nous ne pouvons la comprendre telle qu'elle est.

Ainsi, la vérité des choses, c'est-à-dire leur essence, est inattingible dans sa pureté. Tous les philosophes l'ont cherchée ; aucun ne l'a trouvée telle qu'elle est (2) ; c'est pourquoi Socrate disait qu'il ne connaissait rien, sinon son ignorance. Plus l'homme connaît son ignorance, plus aussi il s'approche de la vérité, plus il est savant ; s'il la connaissait parfaitement, il serait arrivé à la « Docte ignorance », qui est le degré de science le plus élevé que nous puissions atteindre (3).

Doctrine toute négative, dira-t-on, pur scepticisme ! Mais de ce qu'on ne peut arriver à une connaissance parfaite et adéquate des choses finies, parce qu'elles plongent, en quelque sorte, leurs racines dans l'infini, s'en-

(1) *L. c.* : « Praecisio combinationum in rebus corporalibus, ac adaptatio congrua noti ad ignotum, humanam rationem supergreditur ».

(2) *Op. cit.*, l. I, ch. III : « Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est, et per omnes philosophos investigata, sed per neminem uti est reperta ».

(3) *Op. cit.*, l. I, ch. I : « Tanto quis doctior erit, quanto se magis sciverit ignorantem ». — « Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur ». Ch. III : « Quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedimus veritatem ».

suit-il qu'on ne puisse rien savoir? Connaître l'imperfection de la science, en savoir les limites et comprendre les raisons objectives de notre impuissance à les dépasser, n'est-ce pas déjà savoir quelque chose? D'ailleurs, nous le verrons, la « Docte ignorance » n'exclut pas les approximations de plus en plus parfaites de la vérité.

Ce qui peut donner le change sur la pensée de Cusa, c'est qu'il entend le mot « vérité » dans le sens métaphysique d'« être ». Les scolastiques aristotéliciens disaient communément que « l'être et le vrai se convertissent »: « ens et verum convertuntur » ; Nicolas maintient cet axiome ; mais il en augmente la portée, en faisant de Dieu, comme les platoniciens, la réalité, dont les choses ne sont que des participations, ou encore, comme les mystiques, la « quiddité », l'essence de toutes choses. La vérité, ce n'est donc plus, pour lui, tel et tel être, mais l'être infini, unique, indivisible: Dieu. On comprend dès lors qu'à son sens, les choses ne puissent nous être connues comme elles sont.

Si, abandonnant le point de vue de l'essence, et la solution à couleur panthéistique qu'il fournit au problème de la connaissance, Nicolas se reporte à celui de la causalité, il constate la même impuissance radicale où nous sommes de connaître parfaitement le monde. Aristote l'a dit : « Vere scire, per causas scire », la vraie connaissance est la connaissance par les causes. Or, la première cause n'est-elle pas Dieu, et la science parfaite n'inclut-elle pas nécessairement la connaissance de l'infini, de l'être avec lequel rien ne peut avoir de commune mesure, de l'être qui échappe nécessairement à l'emprise de notre raison (1)? Le terme de la science est donc caché en Dieu (2).

Pourtant, Nicolas de Cues ne rejette pas, comme on l'a dit, la définition classique de la vérité : « adaequatio rei et intellectus » (3) ; il l'énonce même explicitement, dans un de ses ouvrages, bien qu'il la présente seulement comme un idéal, dont on peut s'approcher sans cesse davantage, sans jamais le réaliser complètement. C'est qu'alors il ne considère plus la vérité intégrale, mais nos facultés de connaître ; non plus la vérité ontologique, mais la vérité logique. Nous avons à notre disposition les sens, la raison et l'intelligence, qui nous fournissent des connaissances réelles, distinctes les unes des autres, et donc plus ou moins vraies.

L'objet des sens, c'est le sensible, qu'ils atteignent d'une manière confuse et grossière. Ils ne discernent pas : ils renseignent sur l'existence de leur objet, non sur sa nature. S'ils paraissent discerner le blanc du noir

(1) Sermon *Tertia die*, 24 mars 1448 : « Scire est rem per causam cognoscere. Non videtur res in veritate nisi in ratione ».

(2) *Apologia*, p. 64 : « Nihil perfecte homo scire poterit : finis enim scientiae in Deo reconditus est ».

(3) Rossi, *op. cit.*, p. 19-20. Cusa donne explicitement cette définition dans le *Compendium*, ch. x.

ou le chaud du froid, c'est pure illusion : ils servent d'instrument à la raison, ils lui fournissent la matière sur laquelle elle opère ; mais c'est elle qui, dans les sens, discerne les objets sensibles (1).

En discernant, la raison donne naissance au nombre, d'où dérivent la grandeur, la composition et le temps (2) ; en sorte que, principe distinctif, proportionatif et compositif, la raison opère réellement une « création » du monde rationnel (3). Mais cette création ne vaut que pour la raison, étant toute entière établie d'après un principe qui n'est premier que pour elle : le principe de contradiction. De même que les sens nient l'unité des sensations multiples, qui apparaît à la lumière de la raison; de même, la raison discursive ne saurait admettre l'unité des contraires (4), que l'intellect, lui, voit simultanément (5).

Nous touchons ici au point central, au nœud même de la philosophie cusienne. La grande découverte du cardinal, celle qui fait la foncière originalité de son système, c'est, pour employer des termes modernes, sa critique de la faculté de connaître. « Le principe de contradiction n'a de valeur que pour notre raison ». Tout Hégel n'est-il pas en germe dans cette affirmation, et le seul fait de l'avoir formulée ne fait-il pas de Nicolas de Cues un des pères de la pensée allemande? Ce qui en résulte, en effet, ce n'est pas un scepticisme comme celui qu'on rencontre chez certains humanistes de la Renaissance, ou dans la *Théologie naturelle* de Raymond de Sebunde, dont la bibliothèque de Cues possède un exemplaire (6) ; c'est un relativisme, au sens déjà kantien du mot.

Qu'on ne s'y trompe pas cependant : le relativisme de Cusa n'est pas un pur subjectivisme. Il ne conteste pas la valeur objective de nos connaissances rationnelles, pas plus qu'il ne conteste celle de nos connaissances sensibles. Ce qu'il affirme, c'est que la connaissance rationnelle n'est pas et ne peut pas être la connaissance parfaite ; c'est que le raisonnement, comme l'avaient fort bien vu, du reste, les scolastiques, est une marque de faiblesse, un moyen détourné de suppléer au défaut d'intuition directe de la vérité ; mais tandis que la scolastique soutient qu'au terme du syllogisme se trouve précisément cette intuition, à laquelle il a pour but d'amener, Cusa prétend que le syllogisme, de si près qu'il enserre la vérité entre ses mailles, ne la rejoint et ne la rejoindra jamais, parce que la vérité est une, et que le principe de contradiction empêche irrémédiablement la raison de la considérer dans son infinie simplicité.

(1) *De Conject.*, l. I, ch. x.
(2) *Op. cit.*, l. I, ch. III ; l. II, ch. XVI.
(3) *Op. cit.*, l. I, ch. III.
(4) *De Conject.*, l. II, ch. I.
(5) *Apologia*, p. 72.
(6) *Cod. cusan.* 196. Copie de 1450.

On peut cependant, croit-il, dépasser les données rationnelles, en s'élevant à la connaissance intellectuelle. L'intelligence, en effet, est capable de saisir, comme d'un coup d'œil synthétique, l'unité des contraires que la raison présente comme irréductibles ; elle est à la raison ce que celle-ci est aux sens.

Tel est le principe dont Cusa ne se départira jamais, l'invariable canevas sur lequel il brodera les œuvres en apparence les plus diverses. Une phrase du *De Docta ignorantia* l'énonce avec toute la netteté désirable, par une image énergique, dont la paternité remonte au pseudo-Denys : « La philosophie doit vomir les choses imaginables et rationnelles, pour s'élever à l'intellection simple » (1). Jean Wenck critiquera cette négation du principe de contradiction et s'efforcera d'en montrer les conséquences désastreuses pour la foi, aussi bien que pour la science (2) ; mais Nicolas la maintiendra, en déclarant que « l'admission des contraires, réputée hérésie par la secte aristotélicienne, est le point de départ de l'ascension mystique » (3). Il aura, du reste, bientôt après, occasion de s'en expliquer, au cours de la discussion qu'il soutiendra indirectement contre Vincent d'Aggsbach (4) : il prétendra alors trouver expressément la négation du principe de contradiction dans les écrits du pseudo-Aréopagite et rejettera comme erronées les interprétations de ceux qui veulent à tout prix y échapper (5). Le *De Beryllo* tout entier n'aura d'autre but que d'aider l'esprit à se fixer dans l'union des contraires, à réaliser cette « grande chose » qui est de s'y établir d'une manière stable (6). Enfin, dans le *De*

(1) *Doct. ignor.*, l. I, ch. x, p. 7 : « Hinc constat quomodo evomere omnia imaginabilia et rationabilia necesse est philosophiam ». Cf. la conclusion de l'ouvrage, p. 62 : « Debet autem in his profundus omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt ».

(2) *De Ignota litteratura*, p. 21-22 : « Ubi tunc erunt consequencie prophetarum salvatoris, evangelistarum ac apostolorum, quibus dinoscitur fides non modicum roborata contra perfidos ? Aufert etiam de medio talismodi eius assercio semen omnis doctrine, videlicet illud : Idem esse et non esse impossibile ». (Nous corrigeons *Affert* en *Aufert*, comme paraît l'exiger le sens).

(3) *Apologia doctae ignorantiae*, p. 64 : « Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae heresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cujus admissione, est initium ascensus in mysticam theologiam... »

(4) Cette discussion étant exposée longuement par ailleurs, qu'on nous permette de renvoyer sur ce sujet à *Autour de la Docte ignorance*.

(5) Le 9 août 1453, son suffragant lui a fait don des commentaires d'Albert le Grand sur l'Aréopagite. En marge du volume, qui est actuellement le *cod. cusan.* 96, Cusa écrit, f° 105 : « Notez comment Albert veut échapper à l'opposition » ; et plus bas : « il semble qu'Albert, et presque tous, ont le défaut de craindre toujours d'entrer dans l'ombre, qui consiste dans l'admission des contradictoires, parce que la raison s'y refuse ». Ailleurs, f° 226, on lit : « Il expose le texte à sa façon, pour éviter la contradiction ; mais son explication semble insuffisante ».

(6) *De Beryllo*, ch. xxi, p. 274 : « Magnum est posse se stabiliter in conjunctione figere oppositorum ».

Non aliud, on retrouvera, plus de vingt ans après le *De Docta ignorantia*, la pensée de Cusa, toujours identique à elle-même sur ce point essentiel. « Aristote, y lit-on, paraît avoir cherché un moyen ou un art de trouver par la raison la substance des choses. Il n'y a pas suffisamment réussi, parce que la raison n'atteint pas ce qui la précède... Il a tenu pour certain que l'affirmation contredit la négation, et qu'elles ne peuvent être soutenues en même temps du même objet... Ce principe, qu'il appelle premier, ne suffit pas pour conduire à la vérité qui dépasse la raison » (1).

Sur le principe de la coïncidence des contraires, Cusa n'a donc pas varié ; sur cette théorie fondamentale de son système, son opinion n'a pas évolué; mais dans l'*Apologie de la Docte ignorance* et dans le *De Non aliud*, mieux que dans son premier ouvrage, il en a délimité la portée. La coïncidence ne concerne pas la raison ; elle n'a pas trait non plus à l'objet de la raison ou à ses produits : la science et la dialectique ou philosophie rationnelle, qu'elle laisse intactes ; son domaine est celui qui s'étend au delà des bornes que ne dépasse pas la raison ; c'est le domaine de la mystique, où l'on ne raisonne pas, mais où l'on voit.

Nulle part, Nicolas ne s'en est plus nettement expliqué que dans cette *Apologie* par laquelle il répond aux critiques de Jean Wenck. Le professeur de Heidelberg l'avait accusé de supprimer le principe de contradiction, « germe de toute science » (2). « Erreur, réplique Cusa ; Wenck n'a pas remarqué que la Docte ignorance concerne l'œil de l'esprit et l'intellectibilité, et qu'elle conduit à la vision, où tout raisonnement cesse. Elle atteste ce qu'elle a vu, comme Jean-Baptiste parle du Christ, et Paul de son extase ; mais, pour se faire connaître, elle a besoin du discours... Si quelqu'un disait : « Tu affirmes que le témoignage de la vue, qui montre sans argument et sans discours, est plus certain ; par conséquent, tu nies qu'il y ait un témoignage de l'ouïe et un raisonnement », il aurait tort, parce que la recherche logique et philosophique n'élève pas jusqu'à la vision ».

La logique, dit Cusa après Gazali, nous est innée ; c'est une force de la raison, qui s'exerce naturellement par la recherche et le « discours ». Mais cette recherche, cette chasse à la vérité, est nécessairement limitée entre deux termes : le point de départ et le point d'arrivée, que nous disons contradictoires. Voilà pourquoi, pour la raison discursive, les termes sont opposés et distincts. Dans la région intellectuelle, c'est-à-

(1) *De Non aliud*, p. 184 : « Videtur sane philosophus ille omni suo tempore viam seu venandi rerum substantiam artem ex ratione elicere studuisse, ac nullam quae sufficeret adinvenisse ; nam nec ipsa etiam ratio ad id quod rationem antecedit pertingit... Philosophus ille certissimum credidit negativae affirmativam contradicere, quodque simul de eodem utpote repugnantia dici non possent... Illud, quod primum principium nominat, pro viae ostensione perspexisset non sufficere ad veritatem, quae supra rationem mente contemplatur ».

(2) *De Ignota litteratura*, p. 21-22.

dire dans le domaine de l'intuition, il n'en est pas de même. Là, on voit d'un seul coup et comme simultanés, les termes que la raison n'atteint que successivement. Ainsi, le spectateur placé au sommet d'une tour, embrasse en même temps du regard les objets que l'homme qui parcourt la plaine connaîtra seulement l'un après l'autre (1).

Comment acquérir la vision intuitive, l'intellection simple? Comment réaliser ce qui doit être le but de nos efforts : l'élévation de notre esprit « à cette simplicité où les contradictoires coïncident » (2)? C'est ce qui est expliqué au premier livre de la *Docte ignorance*.

Il faut commencer par faire table rase de toutes les données rationnelles ; mais comme on ne peut, pour exposer la connaissance supérieure, se servir utilement du langage créé par la raison et pour elle, il est nécessaire d'user d'analogies ou d'images qui mettent sur la voie de l'intuition. Ces images doivent être certaines : on ne va à l'inconnu que par le connu ; or, tout ce qui est matériel est instable, parce qu'il est mêlé de possible ; les images les plus abstraites sont donc les plus sûres. De là, le symbolisme mathématique, dont Cusa ne prétend d'ailleurs pas être l'inventeur. Tous les grands philosophes en ont fait usage, dit-il, lorsqu'ils ont abordé les problèmes les plus difficiles ; et il cite, après Pythagore, les Platoniciens qu'ont suivis saint Augustin, Boèce, et Aristote lui-même (3).

Mais de ce que, pour diverses raisons, tant subjectives qu'objectives, la vérité ne peut être connue parfaitement, il s'ensuit que toutes les affirmations, que toutes les connaissances rationnelles, quel qu'en soit l'objet, n'ont qu'une valeur relative ou « conjecturale ». Comme d'autre part, il n'y a pas deux esprits identiques, les conjectures de l'un ne peuvent pas ne pas différer de celles des autres ; en sorte que l'unité ou la vérité objective n'est connue que dans l'altérité des conjectures (4). On peut donc définir celles-ci : des assertions positives qui participent, dans l'altérité de la vérité objective.

L'art des conjectures est, pour l'esprit humain, image de l'esprit divin, l'art de produire, en le tirant de lui-même, un monde rationnel ou idéal, image du monde réel que Dieu à tiré de sa propre pensée ; l'esprit humain est la forme du monde conjectural, comme Dieu est la forme du monde réel (5).

De même donc que l'absolue entité divine est tout ce qui est dans la réalité, de même l'esprit humain est l'entité de ses conjectures. Mais Dieu fait tout pour lui-même, il est à la fois le principe intellectuel et

(1) *Apologia*, p. 67-68.

(2) *De Docta ignorantia*, conclusion.

(3) *Op. cit.*, l. I, ch. x.

(4) *De Conject.*, l. I, ch. II et XIII.

(5) *Op. cit.*, l. I, ch. III.

la fin de tout ; ainsi, l'explication rationnelle du monde, produit de notre esprit qui l'implique, est faite pour lui. Plus notre esprit se contemple subtilement dans son explication du monde, plus sa fécondité interne devient considérable, et plus aussi il devient semblable à Dieu, dans lequel seul il se verra comme il est. C'est pour cela que nous sommes naturellement portés à parfaire les sciences.

L'esprit est donc le principe, l'être et la fin de ses conjectures, comme Dieu est le principe, l'être et la fin des choses. De l'unité absolue découle la multitude, de l'égalité absolue découle l'inégalité, de la connexion absolue découle la division des choses. De même, la raison est le principe unitrine de son œuvre ; seule, en effet, elle est la mesure de la multitude, de la grandeur et de la composition ; la supprimer, c'est les faire disparaître, comme nier l'être infini, c'est nier du même coup tous les êtres.

Telle est l'idée générale de la philosophie cusienne, la clef de toute sa spéculation. Partant de cette théorie sur les modes de la connaissance, leurs rapports réciproques et leur valeur, il cherche, dans le domaine de la raison, à multiplier les conjectures et à les rendre aussi abstraites que possible ; dans le domaine de l'intelligence, à se débarrasser autant qu'il est en lui du langage rationnel, et à traduire par des symboles de moins en moins inadéquats une pensée qui déborde et fait éclater toute expression.

La position initiale de Nicolas de Cues en philosophie, se présente ainsi, dans ce qu'elle a d'essentiel, comme une réaction très nette contre la présomptueuse attitude des « magistri recentiores », dont les théories, condamnées à Paris mais prêtes à y revivre, combattues mais non vaincues à Cologne par les écoles albertine et thomiste, étaient bien vivantes encore et en honneur à l'Université de Heidelberg, où il avait autrefois étudié. Quand l'auteur de la *Docte ignorance* limite la portée du principe de contradiction, en philosophie comme en mathématiques, à un champ d'investigation, légitime sans doute, mais étroit et d'ordre inférieur ; quand il déclare la logique plus nuisible qu'utile à la théologie ; quand il la bannit par conséquent de la métaphysique, dont il fait pénétrer les racines en Dieu, comme pour les mieux arracher à la tyrannique emprise des dialecticiens ; quand il fait tout cela, c'est à l'encontre des raisonneurs occamistes, qui prétendent « exproprier la métaphysique, au profit de la logique formelle, de toutes les questions qui se rapportent à l'universel ». Jean Wenck ne s'y est pas trompé, qui a dénoncé dans un défaut d'instruction logique la source des « erreurs » de Nicolas. Heidelberg s'est sentie, sinon visée, du moins frappée au cœur par l'idée mère du *De Docta ignorantia*.

Arrachant à l'emprise de la raison raisonnante le réel, qu'il proclame insaisissable, Cusa le rejette, pour de bon, dans le mystère ; afin de sauvegarder les droits de la métaphysique, il la rend impossible comme

science et, voulant soustraire son objet à la trop éclatante lumière qui, au dire des nominalistes, le ferait s'évanouir comme un fantôme, il le refoule délibérément dans une impénétrable obscurité où il invite la pensée humaine à pénétrer, sous le sophistique prétexte que le sommet de la science est l'ignorance. A l'excès d'une tendance qui porte l'esprit latin à n'admettre comme réel que ce qui est clair, il a opposé l'excès d'une tendance de l'esprit germain, que forêts et brouillards ont accoutumé, non seulement à s'accommoder d'une certaine nébulosité, mais à s'y complaire, au point de confondre trop facilement ténèbres et profondeur. A l'encontre du positivisme nominaliste et du rationalisme logistique, il s'est, par le principe de la coïncidence des contraires, ouvert la voie au mysticisme, au symbolisme, à la libre fantaisie d'un génie bien plus friand de « belles spéculations » que de raisonnements rigoureux.

Les points d'appui de la pensée cusienne varieront. Après les sciences mathématiques : géométrie et arithmétique, vers 1440 (*De Docta ignorantia* et *De Conjecturis*) ; ce seront, vers 1450, les sciences physiques : mécanique, optique, magnétique (*Idiotae libri* et *De Beryllo*) ; puis, vers 1460, la dynamique (*De Ludo globi*). Parallèlement aussi, sous l'influence des critiques de Jean Wenck, qui tournera en dérision sa prétention d'« atteindre incompréhensiblement l'incompréhensible » et lui reprochera d'accabler sous un obscur panthéisme eckardien, non seulement toute science, mais toute théologie ; à la lumière du ciel italien, qui lui ouvrira davantage les yeux aux beautés du monde ; au contact des ouvrages des savants parisiens du XIVe siècle et des mystiques victorins, la pensée même de Nicolas se laissera pénétrer d'une clarté grandissante émanée des choses. Les textes de l'Ecriture prendront, dans son esprit, figure concrète ; un monde d'images s'y substituera à un monde de symboles ; le rôle de la vision croîtra, dans une philosophie à la fois plus intelligible et plus affective. « J'ai cru autrefois, dira-t-il à Pierre d'Erkelenz, que la vérité se trouvait le mieux dans l'obscurité..., mais elle crie sur les places publiques ». Malgré tout, la limpide lumière latine n'atteindra jamais le fond de cet esprit subtil. Nicolas pourra prétendre dépasser franchement la coïncidence des contraires, il ne reniera jamais cette doctrine troublante, paradoxale, inconcevable, qui formera jusqu'au bout, sous les broderies les plus brillantes et les plus variées, la trame obscure de sa pensée.

Cette idée directrice nettement posée, pénétrons dans le dédale des écrits du Cusan et, à propos de chacun des grands problèmes qu'il a étudiés, exposons le développement de ses théories, en réservant pour la fin de cette étude un peu aride, l'examen plus détaillé des sources auxquelles il n'a cessé de puiser pour alimenter et renouveler sans cesse sa philosophie.

CHAPITRE IV

Dieu

Le problème de l'existence de Dieu ne préoccupe guère Nicolas de Cues. Tout le monde croit en Dieu ; cette constatation lui suffit (1). Dans le consentement universel, critérium de certitude (2), voit-il donc aussi un critérium de vérité ? Les quelques preuves qu'il indique suffiraient à montrer que non ; mais il ne les développe pas plus qu'il ne faut pour laisser entrevoir l'originalité de ses vues, sur une question si largement et si minutieusement étudiée par les philosophes et les théologiens de l'École.

Nous avons l'idée de l'être le plus grand, disait, au XIe siècle, saint Anselme ; or, cette idée implique nécessairement l'existence, car l'existence est une perfection qui ne saurait ne pas appartenir à l'être le plus grand ; donc Dieu existe (3). A cet argument ontologique de l'abbé du Bec, si discuté, rejeté par saint Thomas lui-même, Nicolas revient ; mais il le présente sous un jour nouveau. Reprenant un terme communément employé par les auteurs païens, par Cicéron en particulier (4), il appelle l'être le plus grand qui puisse exister, le « Maximum » (5) ; et il ajoute que rien ne peut lui être opposé, puisqu'on ne peut rien lui ajouter. Si rien ne lui est opposé, poursuit-il, Dieu contient tout, et le minimum lui-même coïncide avec lui. Il soutient dès lors ce paradoxe, que Dieu existe nécessairement, non pas seulement, comme le disait saint Anselme, parce que, sans cela, une perfection lui manquerait ; mais encore parce qu'en lui le non-être se confond avec l'être ; parce que, dire de lui qu'il n'existe pas, c'est du même coup affirmer son existence (6).

(1) *Doct. ignor.* l. I, ch. VII. Sermon *Cum omni militia*, Brixen, 8 mai 1455, p. 556.

(2) *Doct. ignor.*, l. I, ch. I.

(3) *Proslogium*, cap. II.

(4) Cf. *De Natura deorum*, l. II, ch. VI. Cusa avait lu cet ouvrage. Cf. *Doct. ignor.*, l. I, ch. XXV.

(5) *Doct. ignor.*, l. I, ch. II : « Maximum autem hoc dico, quo nihil majus esse potest ».

(6) *Doct. ignor.*, l. I, ch. VI : « Quomodo intelligi potest Maximum non esse posse, cum minimum esse sit maxime esse ». Cf. *De Possest*, p. 255 : « Quomodo posset non esse, cum non esse in ipso sit ipsum ».

D'autre part, Cusa expose par deux fois, à quinze ans d'intervalle, une curieuse variante de cet argument ontologique (1). On ne peut concevoir, dit-il, que Dieu n'existe pas ; chacun voit qu'il ne peut pas ne pas être, qu'il est la nécessité même. En effet, quatre hypothèses seulement sont possibles : ou il existe ; ou il n'existe pas ; ou il existe et n'existe pas ; ou on ne peut dire, ni qu'il existe, ni qu'il n'existe pas ; en d'autres termes : on peut, soit l'affirmer, soit le nier, soit l'affirmer et le nier conjonctivement, soit enfin l'affirmer et le nier disjonctivement. Quelle que soit l'hypothèse que l'on affirme la plus vraie, on pose la vérité maxima, le « Maximum ». Donc, conclut-il triomphant, il existe « une nécessité absolue d'être », qui est la vérité même, c'est-à-dire Dieu.

Ainsi, Dieu est au fond de toute affirmation. Il y a mieux : toute question le suppose. Qu'il s'agisse d'être, d'essence, de cause, de fin, il faut toujours, en définitive, en venir à lui ; car il est tout cela. Voilà pourquoi son existence est nécessairement si certaine qu'elle ne puisse être révoquée en doute (2). Cette seconde considération fera sortir Nicolas de l'*a priori*, pour lui faire chercher aussi dans l'expérience, des preuves de l'existence de Dieu.

Lorsqu'il regarde le monde, ce qui le frappe tout d'abord, c'est sa beauté. Il a pu admirer les chefs-d'œuvre des maîtres flamands ou italiens de son siècle ; il a pu se laisser captiver par les merveilles de l'architecture byzantine ; l'art n'est cependant à ses yeux qu'une lointaine imitation du chef-d'œuvre par excellence : la nature (3). Pour l'amener à contempler celle-ci, il ne lui a pas fallu l'exemple d'un Thalès de Milet : bien longtemps avant que Diogène Laërce le lui eût mis sous les yeux, il a proclamé que l'ordre, la proportion, l'harmonie règnent partout dans le monde (4). Mais s'il est quelque peu poète et artiste, il est loin d'incarner, à ce point de vue, l'âme de la Renaissance, telle qu'elle s'épanouira bientôt à la cour des Médicis et à l'Académie Florentine (5). La jouis-

(1) *Doct. ignor.*, l. I, ch. vi ; et sermon *Cum omni militia*, p. 556. Le sermon éclaire le texte assez obscur du *De Docta ignorantia*.

(2) *De Conjoncturis*, l. I, ch. vii : « Nulla esse potest quaestio quae eam non praesupponat : quaestio an sit, nonne entitatem ? quid sit, quidditatem ? quare, causam ? propter quid, finem praesupponit ? Id igitur quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est ».

(3) *De Mente*, ch. ii : « Necesse erit infinitam artem, omnium artium exemplar esse... mensuram... et perfectionem ».

(4) Il n'a lu Diogène Laërce qu'au début de 1463. Cf. Prologue de *De Venat. sap.* Au ch. ii du même ouvrage, parlant de Thalès et de son affirmation de la beauté du monde, il écrit : « Quae verba, dum in Laertio legerem summa mihi placuere ».

(5) Cosme de Medicis, + 1464, fonda un musée de peinture, de sculpture et de céramique ; mais la philosophie du beau n'atteignit son apogée que dans le dernier quart du siècle, lorsque, sous Laurent de Médicis, Marsile Ficin dirigea l'Académie Platonicienne rêvée dès 1439 par Gémisthe Pléthon. Cf. Ch. Huit, *Le Platonisme pendant la Renaissance*, dans *Annales de Philosophie chrétienne*, 1895.

sance, le plaisir esthétique ne sont pour lui qu'une introduction à l'austère réflexion du philosophe. Ce monde si admirable, il veut en connaître l'auteur (1).

Pour cela, il ne s'attarde pas à l'observation, que le perpétuel écoulement des choses rend stérile (2) ; mais il s'élève aussitôt à des spéculations d'allure pythagoricienne et scolastique, qui lui ouvrent, vers Dieu, de multiples avenues.

L'ordre, la proportion, l'harmonie, éléments de la beauté du monde, ne vont pas sans pluralité ; partout donc, dans l'univers, on trouvera le nombre. D'autre part, la pluralité suppose l'unité, car on ne saurait descendre indéfiniment la série des nombres sans arriver à un chiffre qui soit le plus petit possible : à l'unité (3). Or, l'unité n'est pas un nombre ; mais elle est le principe de tout nombre, en tant qu'elle est le « minimum ». Si maintenant, au lieu de considérer le nombre, être de raison, on considère les choses multiples, qui ont une existence réelle, on reconnaîtra aisément que l'unité la plus petite, ici, n'est autre que le « minimum simpliciter », ou minimum absolu, lequel coïncide avec le Maximum, qui n'est pas susceptible de plus ou de moins et ne saurait être multiplié, parce qu'il est tout ce qui peut être. Les choses, parce qu'elles sont multiples, supposent, et par suite prouvent l'unité absolue, le superlatif qui dépasse infiniment le domaine de la quantité, c'est-à-dire Dieu (4).

Une autre conséquence de la pluralité des choses, c'est le caractère fini du monde. Le nombre est, en effet, de par sa nature et nécessairement fini ; à supposer qu'il ne le fût pas, il serait à la fois le maximum et le minimum, il cesserait d'être nombre (5). Le monde est donc fini. On peut ajouter que, de ce chef encore, il suppose Dieu ; car, par définition, le fini a un commencement et une fin. S'il a commencé, le monde a nécessairement reçu l'être d'un autre que lui-même, sinon il faudrait dire qu'il existait avant que d'exister. Mais cet autre être, quel est son auteur, d'où peut-il provenir ? La régression causale doit avoir un terme, selon la fameuse loi : « Nec in principiis et causis possibile ire in infinitum ». Il faut donc que l'on arrive à un absolu qui soit la cause universelle, à un « minimum simple », à un infini, à Dieu (6).

(1) *De Venat. sap.*, ch. II : « Moveor ad quaerendum hujus tam admirandi operis artificem ».

(2) *Doct. ignor.*, l. I, ch. II.

(3) *Op. cit.*, l. I, ch. V : « Sublato numero, cessant rerum discretio, ordo, proportio, harmonia, atque ipsa entium pluralitas... Necessarium est in numero ad minimum deveniri, quo minus esse nequit, uti est unitas ».

(4) *Op. cit.*, l. c. : « Quoniam unitate minus esse nequit, erit unitas minimum simpliciter quod cum maximo coincidit ».

(5) *Op. cit.*, l. c. : « In idem redit numerum infinitum esse et minime esse ».

(6) *Op. cit.*, l. I, ch. VI : « Initium et terminatum habet a quo incipit et ad quod terminetur... Erit autem necessarium quod ab alio, alioqui si a seipso, fuisset quando non fuisset... Erit igitur maximum simpliciter, sine quo nihil esse potest ».

Cusa ne prétend pas être complet : de ce qu'il a dit à propos du nombre, on peut, croit-il, tirer une infinité d'autres raisons en faveur de l'existence de Dieu (1) ; mais il est clair qu'au raisonnement appuyé sur la connaissance sensible, il préfère de beaucoup l'intuition intellectuelle, qui fait connaître à priori le « maximum » comme étant la nécessité absolue.

Si le problème de l'existence de Dieu retient peu l'attention de Nicolas, par contre, celui de sa nature l'occupe sans relâche. L'évêque de Brixen fait sienne la parole de l'apôtre Philippe : « Seigneur, montrez-nous le Père, et cela suffit » ; tous ses efforts tendent à acquérir une idée de Dieu plus profonde, plus vraie, plus adéquate. Les deux problèmes, celui de l'existence et celui de la nature, ne sont cependant pas indépendants l'un de l'autre : comme il y a, pour résoudre le premier, une méthode *a priori* et une méthode *a posteriori*, on peut appliquer au second un processus déductif ou un processus inductif. Ici encore, on se trouve devant deux points de départ possibles : l'idée ou la définition, qui est abstraite ; et le monde, qui est concret. Dieu est apparu comme nécessaire intrinsèquement, et comme nécessaire par rapport aux créatures ; sa nature apparaîtra sous des aspects divers, selon qu'on le considèrera en lui-même, ou en tant qu'il est cause du monde.

Dieu est le « Maximum absolu »; cette définition *a priori* est grosse de toute une théologie. Que Dieu soit le « Maximum », l'être le plus grand qui puisse exister, chacun l'admet ; Nicolas de Cues pose cependant aussitôt un postulat qui lui est propre et qui modifie singulièrement la notion traditionnelle : c'est que le *Maximum* coïncide avec le *Minimum*, que Dieu est à la fois l'être le plus grand et le plus petit. Affirmation déconcertante au premier abord, mais dont il importe de dégager le sens précis des interprétations discordantes des commentateurs.

Aucun texte n'autorise Lewicki à dire que « le maximum est en même temps le minimum, parce que le maximum absolu ne peut pas être plus petit que le minimum » (2). Moins obscure mais non plus solide est l'explication de Stöckl : « Le maximum ne peut pas être plus petit qu'il n'est, par conséquent il est aussi le minimum » (3). Cusa énonce bien un rapport de simultanéité entre le maximum et le minimum ; mais non un rapport de causalité. L'erreur de Scharpff (4) provient d'une mauvaise définition du « minimum » : il traduit « quo minus esse non potest » par « ce qui ne peut être plus petit », alors que l'expression de

(1) *Doct. ignor.*, l. I, ch. VI : « Talibus et infinitis consimilibus rationibus ex superioribus, docta ignorantia apertissime videt maximum simpliciter necessario esse, ita quod sit absoluta necessitas ».

(2) *De Nicolai Cusani pantheismo*, p. 32.

(3) *Op. cit.*, p. 82.

(4) *Nicolaus von Cues als Reformator...*, p. 353.

Cusa implique une comparaison. « Dieu est le maximum absolu, parce que rien ne peut être plus grand, et le minimum absolu, parce que rien ne peut être plus petit que lui »! Uebinger le remarque avec raison (1); son analyse est un peu courte cependant, car il se contente d'ajouter : « Rien ne peut être plus grand ou plus petit que Dieu, pour la même raison qu'il est tout ce qui peut être » (2). Sans doute, rien ne peut-être ni plus grand, ni plus petit que Dieu ; mais si l'on demande à Cusa pourquoi il en est ainsi, il répondra : parce qu'il n'y a pas de comparaison possible, parce que Dieu n'est pas de la même nature que les choses qui admettent le plus ou le moins. En lui, pas de mélange de possibilité, il est acte pur, et en cela il se distingue de tout ce qui n'est pas lui ; il est absolu, voilà pourquoi rien ne peut lui être opposé.

L'exemple apporté par Nicolas pour éclairer sa pensée achèvera, s'il en est besoin, de montrer que cette interprétation est la bonne. La quantité maxima est la plus grande, la minima est la plus petite. Si l'on supprime les notions de grandeur et de petitesse, qui ne s'appliquent qu'à la quantité, il reste que le maximum coïncide avec le minimum, puisque l'un et l'autre sont des superlatifs. La quantité *absolue* n'est donc pas plus la plus grande que la plus petite, elle est l'une et l'autre ; il ne peut y avoir d'opposition que dans les choses qui sont susceptibles de plus ou de moins, le maximum absolu est au-dessus de toute opposition (3).

C'est donc bien parce qu'il est absolu que rien n'est opposé au maximum ; c'est parce que rien ne lui est opposé, qu'avec lui coïncide le minimum, et qu'il est tout ce qui peut être. Cusa passe ici de la considération de Dieu en lui-même à celle de son rapport avec le monde, par une transition analogue à celle qui fait passer saint Anselme de l'ordre logique à l'ordre réel, dans son fameux argument ontologique. Dieu est

(1) *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*, p. 18.

(2) La traduction semble d'ailleurs fautive. Voici le passage, emprunté au *De Docta ign.*, l. I, ch. IV : « Maximum absolute, cum sit omne id quod esse potest, est penitus in actu ; et sicut non potest majus esse, eadem ratione nec minus, cum sit omne id quod esse potest ». Le texte porte *penitus in actu*, et non *omnia in actu* ; il se rapporte à Dieu considéré en lui-même. Il faut traduire, croyons-nous : « parce qu'il est tout ce *qu'il* peut être (et non tout ce *qui* peut être), le maximum est tout entier en acte ». Plus loin, Cusa considérera les autres êtres, et alors il dira : « Maximum... est *omnia* absolute actu, *quae* esse possunt ».

(3) Nous ne saurions croire, avec P. Duhem, *op. cit.*, p. 107, que ces considérations « prétendent justifier » l'affirmation de la coïncidence. Cusa veut seulement aider à concevoir la possibilité d'une pareille coïncidence. Le début du texte l'indique clairement : « Hoc tibi clarius fit, si ad quantitatem maximum et minimum contrahis. Maxima quantitas est maxime magna. Minima quantitas est maxime parva. Absolve igitur a quantitate maximum et minimum, subtrahendo intellectualiter magnum et parvum, et clare conspicis maximum et minimun coïncidere. Ita maximum est superlativus sicut minimum est superlativus... Oppositiones igitur his tantum (quae) excedens admittunt et excessum, et his differenter conveniunt ; maximo absoluto nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est ».

acte pur : il n'y a pas en lui de possible non réalisé ; d'autre part, rien ne peut lui être comparé, parce que la comparaison suppose la quantité, et que la quantité ne se trouve pas en lui. En ce sens, il est à la fois maximum et minimum, puisqu'il est unique. C'est le point de vue que nous pouvons appeler logique.

Mais de ce qu'en Dieu il n'y a pas de possible qui ne soit réalisé, s'ensuit-il qu'il n'y a pas de possible qui ne soit réalisé en lui ? Nullement. Ici, Cusa se réfère à une autre définition du Maximum, dérivée semble-t-il de l'axiome scolastique d'après lequel tout l'être de l'effet est dans la cause ; et il affirme que Dieu est tout ce qui peut être. Point de vue ontologique, dont l'aspect panthéistique apparaît au premier abord, et sur lequel nous aurons à nous étendre bientôt.

Si le maximum est absolument, en acte, tout ce qui peut être, sans opposition ; si les contraires coïncident en lui, que peut-on affirmer ou nier de lui ? Il est tout, et il n'est rien ; ce qu'il est au maximum, il l'est au minimum. Le principe de la coïncidence semble devoir rendre impossible toute théologie. Ce serait mal comprendre pourtant la pensée de Cusa, que de le condamner, dès l'abord, à l'impuissance. Suivons la série de ses déductions et de ses raisonnements, pour en juger ensuite en connaissance de cause.

Le maximum, étant tout ce qui peut être, n'a pas de limites : il est nécessairement infini (1), un (2), éternel (3). Infinité, unité, nécessité, éternité, sont des attributs essentiels, que Nicolas tire directement de la définition de Dieu. Il va plus loin : avec Pythagore, pour le génie duquel il n'a pas d'éloges assez enthousiastes (4), il croit pouvoir démontrer, par l'intermédiaire de l'éternité, que Dieu est trinité comme il est unité.

L'altérité, dit-il, c'est la mutabilité : tout ce qui la précède est donc immuable, et par suite éternel. Mais l'altérité se compose, selon la formule platonicienne, du « même » et de « l'autre ». L'altérité, comme le nombre, est donc postérieure à l'unité. D'où il suit que l'unité, précédant l'altérité, est éternelle.

Toute inégalité se compose d'une égalité et d'un excédent. L'inégalité est donc, par nature, postérieure à l'égalité. D'autre part, l'inégalité va naturellement de pair avec l'altérité : dès qu'il existe deux choses, il y a entre elles une première altérité, et, par rapport à l'unité, une première inégalité. Or, on a prouvé que l'égalité précède l'inégalité. Elle précède donc aussi l'altérité ; et l'égalité est éternelle.

Enfin, l'effet d'une cause antérieure à une autre sera naturellement

(1) *Doct. ignor.*, l. I., ch. IV.

(2) *Op. cit.*, l. I, ch. V.

(3) *Op. cit.*, l. I, ch. VII.

(4) « Pythagoras autem, vir suo aevo auctoritate irrefragabili clarissimus, unitatem illam trinam astruebat », *l. c.*

antérieur à celui de la seconde. D'autre part, l'unité est connexion ou cause de connexion, puisqu'on appelle connexes les choses qui sont unies : tandis que la dualité est division ou cause de division, puisque la première division est la binaire. Si donc l'unité est cause de connexion et la dualité cause de division, comme l'unité précède la dualité, la connexion précède naturellement la division. Mais la division et l'altérité vont ensemble. Il s'ensuit que la connexion, antérieure à l'altérité, est éternelle comme l'unité.

Il ne peut cependant coexister plusieurs éternels; car alors, l'altérité précédant l'unité, quelque chose serait naturellement antérieur à l'éternel; ce qui est impossible. D'autre part, chaque éternel manquerait aux autres, en sorte qu'aucun ne serait parfait; ce qui n'est pas moins impossible. Reste donc que l'unité, l'égalité et la connexion éternelles soient unes. « Telle est, conclut Cusa, l'unité-trine, que Pythagore, le premier des philosophes, la gloire de l'Italie et de la Grèce, a proposée à notre adoration » (1).

Unité, égalité, connexion, sont des termes assez connus (2), que Nicolas a empruntés à Augustin (3) ; mais il n'ignore pas non plus le mot célèbre de l'évêque d'Hippone : « Dum incipis numerare Trinitatem, exis veritatem » (4) ; voilà pourquoi il s'efforce de rechercher, pour désigner les personnes de la Trinité, les expressions les plus propres à sauvegarder l'unité et la simplicité divines. Les plus communément employées, celles de Père, Fils, Esprit, sont fondées, dit-il, sur une comparaison tirée du monde des créatures, et moins appropriées que celles d'« unitas, aequalitas, connexio ». A celles-ci, cependant, il préfère, dès le *De Docta ignorantia*, les pronoms : « hoc, id, idem » ; ou encore les trois noms qu'il en tire par dérivation : « unitas, iditas, identitas », le second marquant relation avec le premier, et le troisième désignant la connexion des deux autres (5).

Plus tard, il appelle le Père : « éternité », le Fils : « nouvelle éternité ou nouveauté », l'Esprit : « nouveauté de la nouveauté éternelle » (6). Plus tard encore, il applique aux trois personnes le même nom d'Égalité, parce que « dire l'égalité qui est Père est Père, l'égalité qui est Fils est Fils, l'égalité qui est Esprit est Esprit, c'est dire une seule et même chose, exprimer une même égalité antérieure à toute altérité » (7). Et

(1) *Doct. ignor.*, l. I, ch. VII en entier.

(2) *De Non aliud.*, p. 158 : « Qui vero unitatem, aequalitatem et nexum trinitatem nuncupant... »

(3) Cf. *De Venat. sapient.*, ch. XXI.

(4) Il le cite dans *Doct. ignor.*, ch. XIX, et, en d'autres termes, dans l'*Apologia*, p. 71.

(5) *Doct. ignor.*, l. I, ch. IX.

(6) Sermon : *Pax Dei*, Brixen, 19 décembre 1456, p. 620.

(7) *De Aequalitate*, 1459, p. 373.

lorsqu'enfin, dans le *De Non aliud*, il classe par ordre d'excellence les expressions relatives aux Personnes divines, sa norme n'a pas changé : les termes les meilleurs sont toujours ceux qui s'accordent le mieux avec l'unité et la simplicité de Dieu. Cette fois cependant, il estime avoir trouvé, dans la définition même de Dieu, qu'il appelle ici « non aliud », la formule la plus adéquate à la Trinité : « Le non autre n'est pas autre que le non-autre ». Ainsi, l'être premier, qui doit nécessairement se définir lui-même, en se définissant exprime sa trinité : sa définition, c'est son nom trois fois répété (1).

Non content d'avoir expliqué de la sorte la trinité de l'unité infinie, Cusa cherche à pénétrer le mystère des relations divines.

La génération des choses caduques est multiplication ; mais l'unité, répétée une fois, engendre l'égalité de l'unité, et cette génération est éternelle. L'union de l'unité et de l'égalité ainsi engendrée, c'est la connexion. Elle ne résulte pas d'une répétition ou d'une multiplication de l'unité, mais est une sorte d'extension et de compénétration de l'unité et de son égalité ; c'est pourquoi on l'appelle procession (2).

Sous quelle forme se produisent cette génération et cette procession ?

La scolastique, attribuant à Dieu, à un degré éminent il est vrai, les facultés de la nature intellectuelle, assimile la génération à la connaissance, et la spiration à l'amour. Cusa reprend des considérations de ce genre. L'intelligence, dit-il, est meilleure que la non-intelligence ; Dieu, qui est parfait, l'a donc toujours possédée, et toujours il s'est connu. Se comprendre, pour Dieu le Père, c'est engendrer son Fils, son concept, sa définition, son Verbe (3). Ce fils, il l'aime comme son œuvre ; de là, le lien d'amour qui l'unit à lui, et qui n'est autre que l'Esprit saint (4). Celui qui engendre n'est pas le même que celui qui est engendré ; celui qui procède n'est pas le même que ceux dont il procède ; et cependant, ils n'en diffèrent pas, ils ne sont pas d'une autre nature ou d'une autre essence, parce qu'ils sont parfaits eux aussi (5).

Selon que l'on considère, dans leurs rapports avec les autres Personnes divines, le Père, comme être ou substance, le Fils, comme connaissance, l'Esprit, comme lien ou amour, on aura, en vertu de l'unité essentielle de Dieu, de nouvelles séries de noms pouvant s'appliquer à la Trinité. Le Père sera l'être, le Fils sera l'égalité de l'être, l'Esprit sera le lien de l'être et de son égalité (6). Le Père sera l'intellect intelligent,

(1) *De Non aliud*, p. 157-158.
(2) *Doct. ignor.*, l. I, ch. VIII et IX.
(3) *De Principio* (sermon : Tu quis es), p. 350.
(4) Sermon : *Hic est filius*, Brixen, 2 mars 1455, p. 512.
(5) *Cribratio Alchoran*, ch. VI.
(6) *De Sapientia*, l. I, p. 141.

le Fils, l'intellect intelligible, l'Esprit, le lien de l'intelligent et de l'intelligible, ou l'acte d'intellection (1). Le Père sera l'amour aimant, le Fils l'amour aimable, l'Esprit, le lien de l'amour aimant et de l'amour aimable (2).

Si l'on compare la fécondité immanente de Dieu avec celle qui est la condition essentielle de la subsistance du monde, on peut appeler le Père, fécondité, le Fils, fruit, l'Esprit, amour (3). Si au contraire, on considère sa fécondité « ad extra », comme disent les théologiens, c'est-à-dire son action causale, on pourra attribuer la puissance, l'acte, et l'union de l'acte et de la puissance, que l'on trouve dans tous les êtres finis, aux trois hypostases d'une cause première unique, à la fois efficiente, formelle et finale (4). De là à assimiler chaque Personne à son œuvre respective, il n'y a qu'un pas : Cusa le franchit, en appelant le Père, puissance; le Fils, acte; l'Esprit, union de la puissance et de l'acte (5).

On pourrait multiplier à l'infini les expressions, sans jamais réussir à exprimer l'ineffable. Nicolas ne se lasse de le répéter. Il tente néanmoins, par des symboles plus ou moins appropriés, de faire voir l'invisible, de « faire comprendre incompréhensiblement l'incompréhensible », comme il le dit si volontiers, en son langage tourmenté. Nourri des Pères des premiers siècles, et se représentant la Trinité sous la forme dynamique chère aux théologiens grecs, plutôt que sous la forme statique, qu'elle revêt de préférence en Occident, il la considère comme une vie, comme un mouvement qui va du même au même, en passant par le même ; c'est pourquoi il compare Dieu à une source, à un fleuve et à une mer dans lesquels coulerait une eau unique (6). Mais, en considérant le mouvement circulaire de cette eau, il est difficile de faire abstraction de la succession temporelle. Nicolas réussit à améliorer sensiblement, sur ce point, la comparaison classique.

Il a vu quelque part un charmant petit lac, aux rives arrondies ; aucun ruisseau n'y aboutit, aucune rivière ne s'en échappe ; son eau ne diminue pas, bien qu'elle arrose des arbres, des moissons et des prés ; elle paraît stagnante, mais elle n'en conserve pas moins toutes ses qualités; elle reste, au dire des paysans, la plus délicieuse qui se puisse concevoir. Etonné, il s'est approché, et le mystère s'est éclairci : le lac se renouvelait comme de lui-même ; une source, qui se trouvait au centre, laissait échapper une sorte de flot dont les eaux se mêlaient aux siennes pour en

(1) *Doct. ignor.*, l. I, ch. x. — *De Visione Dei*, ch. xviii, p. 199.

(2) *De Vis. Dei*, ch. xvii, p. 197.

(3) *Cribratio Alchoran*, ch. v.

(4) Sermon : *Trinitatem*, Brixen, 23 mai 1456, p. 582.

(5) *De Possest*, p. 250.

(6) Sermon : *Cum venerit*, Bruneck, 1er juin 1455, p. 530-531.

maintenir le niveau et les assainir. Cette eau si excellente était tout à la fois source, fleuve et lac, bien que la source, le fleuve et le lac ne se confondissent pas (1). Telle est, selon Nicolas de Cues, l'image de la vie divine.

L'infinité, l'unité, la nécessité, l'éternité sont attribuées à Dieu à priori, comme impliquées dans sa notion. La trinité est démontrée par l'intermédiaire de l'éternité, mais en partant du multiple, de l'inégal et de la division, c'est-à-dire du monde. La voie purement inductive n'est pas non plus inféconde. De tout temps, les théologiens ont fait leur profit de cette indication de saint Paul : « On peut connaître Dieu par les créatures ». Si Cusa l'avait oubliée, les attaques de ses adversaires ou les questions de ses amis la lui eussent rappelée. Aussi ne faut-il pas s'étonner de l'entendre dire que « toute créature a une certaine similitude avec le créateur », et que « nous attribuons à Dieu les perfections de toutes choses » (2). C'est la méthode qu'il appelle, avec le pseudo-Denys, « méthode d'excellence » (3).

La scolastique distingue ordinairement en mixtes et en simples les perfections créées. Les premières, mêlées d'imperfection et de limite, au point qu'on ne saurait les épurer sans les anéantir, elle les écarte de Dieu, pour ne lui appliquer que celles dont le concept n'implique ni limite, ni défaut. Ainsi, elle nie qu'il soit corps, parce que le corps est, par nature, divisible et corruptible ; mais elle affirme qu'il possède la science, la bonté et les autres qualités positives que nous connaissons.

Avec l'imprécision qui, trop souvent, le caractérise, Cusa ne fait pas cette distinction. Il est incontestable cependant que, s'il appelle Dieu pierre, eau, air, feu, ciel, c'est dans un sens purement métaphorique, et parce qu'il lui attribue les perfections propres de ces êtres : fermeté, communicabilité, pouvoir vivificateur, charité, pureté.

Mais il y a plus, entre créateur et créature, qu'une simple similitude, il y a une relation causale ; or, « nous connaissons l'essence par la puissance, et la puissance par l'opération » ; de ce chef, nous appelons Dieu rédempteur, sauveur, créateur (4). Enfin, nos désirs intimes nous fournissent une autre série de noms ou d'attributs. Ils nous portent vers la vérité, la justice, la bonté, la raison, la vie, la science et les autres biens de ce genre. Toutes ces perfections, que nous jugeons les meilleures, nous les attribuons à Dieu, comme au terme ultime de nos désirs (5).

Comment concilier tant d'affirmations diverses, répandues à travers

(1) *Crib. Alchor.*, l. II, ch. IX.

(2) Sermon : *Vocatum est*, Brixen, 1er janvier 1456, p. 568.

(3) Sermon : *Benedicta sit*, Magdebourg, 20 juin 1451, p. 468.

(4) Sermon : *Vocatum est*, Brixen 1er janvier 1456, p. 568.

(5) Sermon : *Multifarie*, Brixen, 25 décembre 1456, p. 621.

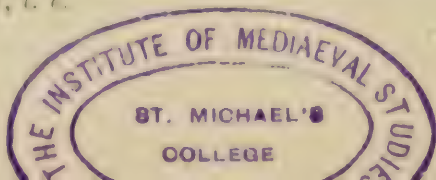
l'œuvre de Nicolas de Cues, avec le principe fondamental de l'inconnaissabilité divine d'une part, et d'autre part, avec la thèse primordiale de la coïncidence des contraires ? Cusa s'est-il contredit sans y prendre garde ? A-t-il consciemment évolué, en modifiant son point de vue ? La réponse à ces questions n'offre pas d'insurmontables difficultés. Nous l'avons vu, la raison humaine peut considérer l'être suprême sous un double aspect : en lui-même, Dieu lui apparaît comme infini ; par rapport au monde, il a raison de cause (1). De là, lorsqu'il s'agit d'étudier sa nature, un double point de vue, et, par voie de conséquence, une double théologie, dont on retrouve l'expression chez les Pères et les Docteurs : la théologie affirmative et la théologie négative. Nicolas de Cues a bien des raisons de préférer celle-ci. Si, comme il le dit, toute recherche est comparative, comment pourrions-nous atteindre l'être qui n'a de commune mesure avec rien ? Comment notre intelligence finie pourrait-elle comprendre l'infini ? Il ne faut donc pas se former un concept de Dieu d'après « ce qui reçoit le plus ou le moins », c'est-à-dire d'après ce qui comporte des degrés : le maximum absolu est hors de notre portée, il dépasse infiniment tout ce qui peut se nommer, il est ineffable. Les noms que nous lui donnons sont tirés des créatures, où la vérité s'oppose à l'erreur, le vice à la vertu, l'accident à la substance ; s'ils lui conviennent, ce n'est que par rapport à elles. Il va sans dire qu'aucun d'entre eux ne suffit à exprimer l'essence divine. Quand on réunirait la somme des qualités que l'on attribue à Dieu, on serait encore infiniment éloigné d'avoir exprimé son infinie perfection.

Aussi bien, si l'on considère la simplicité infinie, s'aperçoit-on sans peine que tous les attributs coïncident et peuvent se vérifier l'un l'autre : en Dieu, la grandeur est la puissance, la puissance est la vertu, la justice est la beauté, et réciproquement. En un mot, « toute la théologie est circulaire » (2). Bien plus, en Dieu, avoir et être se confondent : Dieu est ce qu'il a ; les attributs divins ne sont pas réellement distincts de l'essence divine. Aussi éloigné cependant de la synonymie nominaliste que du réalisme d'un Gilbert de la Porrée, Cusa maintient, entre les attributs divins, une distinction formelle. « Remarquez, dit-il, que tout ce que l'on affirme de Dieu ne peut différer réellement à cause de la suprême simplicité ; bien que ce soit sous des rapports divers que nous attribuons à Dieu des noms divers..., la diversité des rapports... ne peut exister en Dieu » (3). Cette doctrine traditionnelle entre parfaitement dans le cadre de la théologie de Nicolas, elle constitue logiquement une

(1) Sermon : *Ex ipso et per ipsum*, Mayence, 12 juin 1446, p. 442-443, etc.

(2) *Doct. ignor.* l. I, ch. 21. *Apologia*, p. 70. *De Sapientia*, l. II., p. 145. *De Visione Dei*, ch. III. *Complementum theologicum*, ch. XIV.

(3) *De Vis. Dei*, *l. c.*



simple application de la doctrine de la coïncidence des contraires, et il paraît bien vraisemblable qu'historiquement elle en fut la source.

On voit le peu de valeur de la théologie affirmative. Cusa se garde pourtant de la rejeter : il la juge à bon droit nécessaire à toute religion, parce que le culte de Dieu « en esprit et en vérité » se fonde nécessairement sur des affirmations positives ; mais il estime qu'il faut chercher, dans la théologie négative, une mise au point indispensable. L'affirmation tend à faire adorer Dieu comme s'il était une créature, son aboutissement logique serait l'idôlatrie ; il importe donc de se souvenir, avant tout, que Dieu est infini et dépasse notre appréhension. Vu de ce biais, il n'est ni vérité, ni lumière, ni intelligence, ni un, ni multiple, ni Père, ni Fils, ni Esprit, ni être, ni non être ; il n'est rien de ce qui peut se nommer (1). Déclaration singulièrement audacieuse dans sa généralité, que ne renierait pas le plus pur agnosticisme. A maintes reprises, Nicolas de Cues y revient, suivant en cela, dit-il, Ibn Gebirol, Proclus et Platon ; et il félicite le pseudo-Aréopagite d'avoir préféré à la théologie affirmative, cette théologie négative (2), dont il admire la brièveté et la concision, et qu'il ira jusqu'à confondre avec la mystique (3).

Mais il ne s'y tient pas : si la réponse la plus vraie à toute question sur Dieu était la négation, on ne connaîtrait pas ce qu'il est, mais plutôt ce qu'il n'est pas (4). Or, il y a, dans son concept de Dieu, quelque chose de positif : il croit que les deux théologies ne se contredisent pas, mais qu'elles expriment seulement des points de vues divers, qui se complètent. Le meilleur des deux points de vue est le négatif, mais l'un et l'autre ont leur valeur ; bien plus, dans chacun d'eux, il y a des degrés de vérité. Les négations sont vraies, mais elles le sont d'autant plus qu'elles écartent de Dieu des choses plus imparfaites ; les affirmations sont insuffisantes, mais elles le sont d'autant moins qu'elles portent sur des perfections plus grandes. Ainsi, il est plus vrai de dire que Dieu n'est pas pierre, que de dire qu'il n'est pas vie ou intelligence ; par contre, il est plus vrai de dire qu'il est intelligence, que de dire qu'il est terre ou pierre (5). Ou ces expressions employées par Cusa n'ont pas de sens, ou elles signifient qu'à ses yeux l'infini est synonyme du parfait.

La perfection divine nous est inaccessible. Affirmer la coïncidence des contraires en Dieu, puis proclamer la supériorité de la négation sur

(1) *Doct. ignor.*, l. I, ch. XXVI.

(2) *De Beryllo*, ch. XI.

(3) Sermon *Multifarie*, Brixen, 25 décembre 1456, p. 621. *Cribr. Alchoran*, l. II, ch. I.

(4) *De Sap.*, l. II, p. 144.

(5) *Doct. ignor.*, l. I, ch. XXVI.

l'affirmation, n'est-ce-pas affirmer indirectement l'éminence divine, comme l'a fait le pseudo-Denys (1) après Proclus, après Plotin, après Clément d'Alexandrie. Les attaques réitérées de Nicolas contre les théologiens de son temps montrent bien que tel était son but. Ce qu'il leur reproche, c'est leur méthode « disjonctive » : ils affirment de Dieu certaines choses et en nient d'autres, comme s'ils avaient de lui, une connaissance parfaite ; ils rabaissent Dieu à leur niveau, plutôt que de tenter de s'élever jusqu'au sien. C'est contre cette attitude orgueilleuse que Cusa s'élève avec véhémence. Pour lui, il ne fait pas un choix entre les affirmations et les négations possibles ; mais il affirme tout et nie tout de Dieu : sa théologie n'est pas disjonctive, mais copulative (2) ; elle est à la fois affirmative et négative. Dieu est tout, et il n'est rien de ce qu'on peut lui attribuer, parce qu'il est tout, dans un autre sens, dans un sens transcendant. Ainsi, Nicolas s'institue le vengeur de la majesté divine, et élevant bien haut au-dessus de nous le maximum, il estime que, mieux on connaît son incompréhensibilité, plus on se rapproche de lui. Tel est le sens et le but de la *Docte ignorance.*

Qu'on le remarque bien, en effet, l'affirmation et la négation sont du domaine de la raison : affirmer, c'est poser quelque chose que nous pouvons atteindre ; nier, c'est, dans le sens transcendantal, dépasser cette limite ; voilà pourquoi la négation est plus vraie que l'affirmation. Néanmoins, l'affirmation est vraie elle aussi, car tout l'être de la qualité affirmée est en Dieu. Reste qu'il faut unir ces deux contraires : l'affirmation et la négation, pour s'élever ainsi hors du domaine de la raison, et s'approcher davantage de la vérité.

De cette position initiale, Cusa ne s'est pas départi ; ce qui ne l'empêche pas de proposer successivement plusieurs noms qui lui semblent exprimer le mieux l'essence divine incompréhensible. Son désir inassouvi et insatiable est d'édifier une théologie supra-rationnelle sur les bases de la Docte ignorance ; il le tente à maintes reprises, et construit ainsi des esquisses qui se substituent l'une à l'autre, ou plutôt qui se juxtaposent en rayons convergents, selon le point de départ de sa spéculation. En ce sens, mais en ce sens seulement, on peut parler de progrès dans sa pensée.

Dans la *Docte ignorance* et les écrits suivants, Dieu est appelé l'Unité (*Unitas*), non certes au sens rationnel, mais au sens transcendantal d'unité à laquelle ne s'opposent ni l'altérité, ni la pluralité, ni la multitude. « C'est là le plus grand nom, celui qui implique tout dans

(1) Il a bien compris ainsi la théologie négative de l'Aréopagite, quand il écrit : « Dionysius... negationes, quae sunt privationes, sed excellenter praegnantes, veriores dicit affirmationibus ». *De Venat. sap.*, ch. XXII, p. 315.

(2) Nous empruntons ces termes au *De Filiatione Dei*, p. 125.

sa simplicité ; c'est le nom ineffable, qui dépasse toute intelligence »(1). Déjà ici, le Maximum absolu est présenté comme restant identique à lui-même (2) ; c'est pourquoi dans le *De Genesi*, Cusa l'appelle « le même » (*Idem*), en pensant au « même » auquel n'est pas opposé « l'autre », au même absolu, dans lequel coïncident les contraires. A considérer la simple valeur des mots, il continue d'accorder, avec les Platoniciens, la priorité à l'unité sur l'identité, aussi bien que sur l'être et sur l'éternité. « L'identité paraît, en effet, moindre que l'unité, puisque tout ce qui est identique est un, tandis que l'inverse n'est pas vrai » (3). Mais, comme on peut s'y attendre, même dans l'affirmation, il préfèrera la forme négative : le « non-autre », s'il n'est pas le nom réel du Dieu qui est antérieur à tout nom, figure cependant le mieux son nom innommable, dira le *De Non aliud* (4). Il ne faut pas voir cependant, dans ce nouveau nom, un synonyme de l'un. « Puisque l'un n'est pas autre chose que l'un, il est autre que le non-autre lui-même ». Le non-autre est plus simple que l'un : celui-ci dépend de celui-là. Certains théologiens, tels Platon dans le *Parménide*, et Denys l'Aréopagite, les ont confondus et ont cru que l'un précède la contradiction ; mais puisque l'un diffère du non-un, il ne peut s'appliquer au premier principe auquel rien ne s'oppose. Le non-autre, lui, n'est ni affirmation, ni négation, ni rien de tel ; il est avant tout cela ; et Cusa y trouve l'expression la plus parfaite de l'idée qu'il a cherchée longtemps par la coïncidence des contraires (5).

Tous ces noms cependant : l'un, le même, le non-autre, sont appliqués à Dieu considéré en quelque sorte en lui-même. Mais nous avons vu que Nicolas de Cues ne néglige pas de le considérer aussi comme auteur du monde. De ce chef, et partant du point de vue métaphysique de l'être du monde, qui est composé de puissance et d'acte, il appellera Dieu, toujours dans un sens transcendantal : la puissance-acte (*Possest*), c'est-à-dire la puissance réelle, ou la réalité qui est en même temps

(1) *Doct. ignor.*, l. I, ch. xxiv. « Unitas cui non opponitur aut alteritas, aut pluralitas, aut multitudo. Hoc est nomen maximum, omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum ». Cf. Sermon *Maria optimam partem*, Mayence, 15 août 1446, p. 457.

(2) *Op. cit.*, l. III, ch. i : « Primo libello ostenditur unum absolute maximum... *idem ipsum* persistere ».

(3) *De Genesi*, p. 128 : « Qui virtutibus vocabulorum diligentius operam impertiti sunt, adhuc ipsi Idem unum praetulerunt, quasi identitas sit minus uno ; omne enim idem unum est, sed non e converso. Illi etiam et ens et aeterum et quidquid non unum post unum simplex consideraverunt, ita Platonici maxime. Tu vero concipito Idem absolute, supra idem in vocabulo considerabile ».

(4) *De Non aliud*, p. 153.

(5) *De Non aliud*, p. 155 : « Ferd. : Visne dicere non aliud affirmationem esse vel negationem vel ejus generis tale ? Nic. : Nequaquam, sed ante omnia talia ; et istud est quod per oppositorum coincidentiam annis multis quaesivi ».

puissance (1), ce qui est au fond une nouvelle manière d'affirmer son unité et son identité. Finalement, considérant que tout vient de Dieu et ne fait qu'exprimer sa puissance, il lui donnera le nom de « pouvoir même » ou « la puissance même » (*Posse ipsum*), substituant ainsi à une conception statique, une conception dynamique qui le satisfait davantage, et qui est en effet bien autrement profonde (2). Mais ici encore, le terme « pouvoir », par le fait même qu'il est un terme et relève de la raison, est inadéquat (3). En réalité, le progrès dont Nicolas se réjouit dans le *De Venatione sapientiae*, porte moins sur l'expression que sur le point de vue auquel il se place dans la considération des rapports de Dieu et du monde.

L'examen de ces rapports, tels que les conçoit notre philosophe, achèvera de nous faire connaître l'idée qu'il se fait de Dieu.

(1) *De Possest*, p. 252 : « Esto quod aliqua dictio significet simplicissimo significato, quantum hoc complexum posse est, scilicet, quod ipsum posse sit. Et quia quod est, actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur *Possest* ».

(2) *De Apice theoriae.*, p. 333 : « Si enim nominari potest, utique *posse ipsum*, quo nihil perfectius esse potest, melius ipsum nominabit ; nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo ».

(3) *De Venat sap.*, ch. XXXIII, passim, vg. : « Praesupponit vocabula illa humana quibus utitur, non esse praecisa... ; sed ipsa sumit, cum aliter non posset conceptum exprimere... »

CHAPITRE V

Dieu et le monde

Les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu, plus fécondes en cela que l'argument ontologique, conduisent à une certaine théologie : le monde suppose Dieu ; les caractères qui servent de base à cette induction n'appartiennent donc pas à Dieu. Le fait de l'existence du monde multiple et fini postule le fait de l'existence d'un Dieu un et infini (1).

On peut pousser plus loin le raisonnement : la pluralité des choses ne doit pas être regardée comme la simple « altérité » dont Cusa parle quelque part (2). Il est inconcevable, en effet, que l'univers ne soit qu'une agglomération de choses identiques entre elles, car deux choses parfaitement égales n'en feraient qu'une (3). De ce que le monde est multiple, il s'ensuit forcément qu'il est composé de choses différentes. Bien plus, tout ce qui a été dit des choses peut se dire de leurs parties ; car, entre elles aussi, il y a harmonie, c'est-à-dire diversité ; et on peut affirmer, avec Boèce, que rien n'est composé de parties égales (4). Dieu, au contraire, parce qu'il est l'unité absolue, est aussi la parfaite égalité. C'est pourquoi on pourra le nommer « *Idem ipse* », ou encore « *Non aliud* ». (5).

La pluralité ou l'altérité des choses, et le caractère fini qui en dérive, sont la source de leur divisibilité, de leur mobilité, de leur corruptibilité.

(1) *De Genesi*, p. 127 : « Idem absolutum, quoniam Idem, hinc... infinitum ».

(2) *De Conjecturis*, l. I, ch. XII.

(3) *De Ludo globi*, p. 210 : « Nihil enim bis aequaliter fieri potest. Implicat enim contradictionem esse duo et per omnia aequalia sine omni differentia. Quomodo enim plura esse possent, sine differentia ? » — Cf. *De Venat. sap.*, chap. XXIII : « Non possunt igitur plura esse praecise aequalia : non enim plura essent, sed ipsum aequale ».

(4) *De Ludo globi*, p. 236 : « Oportet enim inter partes quae debent componere aliquid, proportionem esse, ideo diversitatem. Ob hoc recte Boetius aiebat : ex paribus nihil componi ».

(5) *Doct. ignor.*, l. II, ch. I : « Ostendimus praecisam aequalitatem soli Deo convenire ». L'expression « Idem ipse » se trouve dans le *De Genesi*, p. 127. Celle de « Non aliud » forme le titre du dialogue publié par Uebinger.

Qu'est-ce en effet qu'être fini, sinon être capable de plus ou de moins (1), être susceptible de changer, d'augmenter ou de diminuer, c'est-à-dire de se mouvoir, au sens aristotélicien du mot, pour se désagréger ou s'enrichir aux dépens d'autrui ? Les choses sont composées d'acte et de puissance (2). Dieu, parce qu'il est un et infini, ne comporte pas le plus ou le moins ; il est hors des régions du comparatif ; il est le superlatif (3), l'indivisible, et, par conséquent, l'immuable, l'incorruptible (4) ; il est, comme l'a vu Aristote, l'acte pur (5), ou, selon l'expression plus rigoureuse de Cusa, le « Possest ».

Enfin, à la divisibilité du monde se rattache son caractère quantitatif, et de sa mobilité dérive, par suite d'un travail de notre raison, le temps (6) ; Dieu, au contraire, est à la fois supra-spatial (7) et éternel (8).

Multiplicité, limitation, diversité, divisibilité, mobilité, corruptibilité, quantitativité, temporalité, dépendance, autant de caractères qui sont la marque du monde et qui le distinguent de Dieu. Ce sont là, on le voit, les notes traditionnelles. Mais, en les énonçant, le cardinal ne contredit-il pas le principe de la Docte ignorance, que lui-même avait posé ; et surtout ne s'expose-t-il pas à rabaisser le Dieu dont il avait donné une si haute idée, à le faire descendre de son Olympe pour le rapprocher du monde ?

A y regarder de près, comme le remarque Falckenberg (9), plusieurs des caractères qui marquent le dualisme de Nicolas impliquent plutôt, entre Dieu et le monde, une différence de degré qu'une différence de nature. Que Dieu soit un et le monde multiple ; que Dieu soit au monde comme la ligne infinie est à la ligne finie, c'est là, semble-t-il, une question de plus ou de moins. Un rapport peut, dès lors, être établi entre eux, et le superlatif devient un comparatif. Mais Cusa ne veut pas pousser jusqu'à ce point son pythagorisme, car il ne se fait pas d'illusion sur la

(1) *Doct. ign.*, l. II, ch. I : « Patet quod dato quocumque finito, semper est majus et minus ».

(2) *De Possest*, p. 251 : « Certum est nullam creaturam esse actu omne id quod esse potest », et passim.

(3) *Doct. ignor.*, l. c. : « Cum quaelibet pars infiniti sit infinita, implicat contradictionem magis et minus ibi reperiri ». *De Sapientia*, l. II, p. 145 : « Cum Deus sit infinitus, recipientia magis et minus ei minus assimilantur ».

(4) *De Genesi*, p. 127 : « Idem absolutum, quoniam Idem, hinc aeternum, simplex, interminatum, infinitum, inalterabile, immultiplicabile... ».

(5) *De Beryllo*, ch. XXIV : « Aristoteles multa conformia veritati ostendit, scilicet primum intellectum esse penitus in actu ».

(6) *De Conjecturis*, l. II, ch. XVI : « ... nec tempori, quod ex ratione prodit ».

(7) *Doct. ign.*, l. I, ch. XVII : « Linea infinita indivisibilis, quia infinitum non habet partes ».

(8) *De Genesi*, p. 127 : « Idem absolutum, quoniam Idem, hinc aeternum ».

(9) *Grundzüge der Philos. des N. C.*, p. 13.

valeur de l'analogie mathématique en théodicée. S'il affirme parfois, avec Pythagore, les Platoniciens, saint Augustin, Boèce, que par les mathématiques seules on peut s'approcher de la science de Dieu ; s'il montre qu'Aristote lui-même, tout en critiquant ses prédécesseurs, n'a pas pu ne pas leur emprunter leur méthode (1), il ne croit pas cependant que le philosophe puisse atteindre, par elle, le but qu'il poursuit. C'est que les résultats fournis par le raisonnement analogique ne doivent pas être pris à la lettre : il faut, lorsqu'il est question de Dieu, transposer, « transsumer » les termes d'un langage trop humain, qui sembleraient faire de lui quelque chose comme une créature plus haute, et seraient un acheminement vers le panthéisme (2).

De l'acte pur à l'acte mêlé de puissance, la distance, quelque grande qu'elle soit, ne paraît pas cependant infranchissable ; ici encore, il n'y a logiquement qu'une différence de degré. Qu'on prenne garde de conclure trop vite du logique au réel, et qu'on n'oublie pas la règle de « transposition » : Dieu est acte, mais non au sens où nous l'entendons d'ordinaire; il est le « Possest », c'est-à-dire qu'il est « avant l'actualité qui se distingue de la puissance, et avant le possible qui se distingue de l'acte » (3).

« Transsumer » les termes, c'est donc les conformer à la nature de Dieu ; c'est les élever du fini à l'infini : non seulement à cet infini mathématique, que l'on n'imagine pas et que l'on conçoit cependant; mais à un « infini simple », qui dépasse la raison (4). Et si l'on demande à Cusa en vertu de quel principe il exige et regarde comme nécessaire cette opération, il fera appel à la Docte ignorance, dont il semblait s'être écarté : il dira qu'en Dieu l'unité et l'actualité pures sont inséparables de l'infinité, et que l'infini est d'une nature toute autre que le fini, puisqu'il ne peut avoir de commune mesure avec rien (5).

Si un doute restait possible sur la position nettement dualiste de Nicolas, la considération de l'aséité de Dieu et de la relativité du monde le dissiperait. Nous touchons ici à deux caratères irréductibles : comme le disait saint Augustin, « les créatures ne sont pas Dieu parce qu'elles n'existent pas par elles-mêmes, mais par lui » (6). Or, il se trouve que

(1) *Doct. ign.*, l. I, ch. XI.

(2) *Op. cit.*, l. I, ch. XII.

(3) *De Possest*, p. 251 : « ... constare Deum ante actualitatem quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem quae distinguitur ab actu esse... ».

(4) *Doct. ignor.*, l. c. : « Tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex, absolutissimum... ab omni figura ».

(5) *Doct. ign.*, l. I, ch. III : « Manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse ».

(6) *De Beryllo*, ch. XIII : « Recte beatus Augustinus omnes dicit creaturas ad interogationem an sint Deus respondere non, quia non ipsi nos sed ipse fecit nos ».

cette opposition fondamentale, qui creuse entre Dieu et le monde un abîme infranchissable, jette en même temps, au-dessus de cet abîme, un pont qui en relie les deux bords. Entre l'unité et la pluralité, entre l'acte pur et l'acte mêlé de puissance, nous pensions pouvoir découvrir une relation ; mais Cusa, en nous invitant à « transsumer » les termes, nous en empêchait. Entre Dieu absolu et le monde dépendant, la relation est réelle ; et parce que le monde vient de Dieu, cette relation devra expliquer tous les autres caractères qui le distinguent ou le rapprochent de lui. Nous tenons bien la clef de voûte du système entier des rapports de Dieu et du monde. A condition, toutefois, que Dieu soit la cause unique du monde.

Appliquer à Dieu ce que nous appellerions la catégorie de la causalité, n'est-ce pas transporter dans l'infini une notion qui ne s'applique bien qu'au fini ? Ou Dieu n'est pas sans proportion avec le monde, ou il n'est pas plus juste de lui appliquer le principe de causalité que de lui appliquer le principe de contradiction. Aussi bien, y a-t-il parallélisme entre l'être et la pensée. Nicolas de Cues fait cependant de Dieu la cause du monde ; mais cette cause, il ne la conçoit pas sur le modèle de la cause finie. On connaît la célèbre théorie aristotélicienne, si parfaitement adaptée aux conditions humaines qu'elle n'a pas été dépassée : tout être résulte du concours de quatre causes qui l'expliquent ; une œuvre d'art est créée quand un artiste, pour atteindre une fin qu'il s'est proposée, a donné à une matière une forme déterminée. Notre causalité efficiente est imparfaite, puisqu'elle suppose d'autres causalités, sur lesquelles elle s'appuie et sans lesquelles son exercice serait impossible. Dieu, lui, est la cause par excellence, celle qui renferme en son infinie puissance toutes les autres. Beaucoup de philosophes anciens, cédant aux tendances d'un anthropomorphisme outré, ont cru devoir mettre à la disposition de l'auteur du monde une matière, un modèle ou un instrument. Cusa n'ignore, ni les idées qui se sont partagé les esprits sur ce point, ni les raisons sur lesquelles on a tenté de les appuyer : il les étudie avec bienveillance et se laisse facilement convaincre qu'il a fallu au monde, outre une cause efficiente, une cause matérielle, une cause formelle et une cause finale ; mais, une à une et méthodiquement, il identifie celles-ci avec celle-là, c'est-à-dire avec Dieu.

Tout ce qui existe pouvait exister, était possible (1). Cette possibilité d'être n'est autre que la matière ou la puissance (2), dont les anciens ont tant parlé (3). S'appuyant sur le principe que, de rien, rien ne se fait,

(1) *Doct. ign.*, l. II, ch. VII : « Quomodo enim quid esset, si non potuisset esse ».

(2) *Op. cit.*, l. II, ch. I : « Possiblibitas enim, sive materia... Resistente possibilitate essendi, seu materia... », ch. VIII : « Ea quae de potentia aut possibilitate sive materia dicuntur... ».

(3) *Op. cit.*, l. c. : « De qua (possibilitate) multa quidem per veteres dicta sunt ».

ils ont regardé la matière comme une chose nécessaire, d'une nécessité absolue ; ils l'ont crue antérieure à tout ce qui existe, en sorte que jamais il ne fut vrai de dire: « Dieu est », sans ajouter: « la possibilité absolue est » (1). Platoniciens, Stoïciens, Péripatéticiens n'ont eu, de la matière, qu'une connaissance inexacte (2). « Pour nous, dit Nicolas, nous savons par la Docte ignorance, que la possibilité ne peut pas être absolue » (3). Que serait, en effet, une telle possibilité ? En vertu de la coïncidence des contraires dans l'absolu, ce serait à la fois le plus grand et le plus petit des possibles. D'autre part, ce plus grand et ce plus petit se rencontreraient dans une chose qui admet du plus ou du moins. Une telle rencontre est manifestement impossible (4).

Cette argumentation, objectera-t-on, vaut sans doute pour le monde que nous avons sous les yeux ; mais qui assure qu'une possibilité absolue une et infinie, ne peut se dresser à côté de Dieu et en opposition avec l'acte pur ? L'hypothèse, répondrait Cusa, est insoutenable : la matière n'existe que par l'acte (5); et dans l'acte même, elle n'est rien de concret. Elle désigne l'état d'imperfection de l'acte, l'intervalle qui le sépare de l'être absolu (6). Elle est quelque chose, en ce sens que l'être dans la composition duquel elle entre, est réellement imparfait ; elle n'est rien, en ce sens que l'imperfection ne se distingue pas réellement de l'être imparfait. Voilà pourquoi la possibilité pure n'existe pas et ne peut pas exister (7). En dehors du monde, il n'y a que Dieu ; mais comme il est acte pur, il est sans mélange de possibilité; ou plutôt, la possibilité, en lui, se confond avec l'acte. La possibilité n'est absolue qu'en Dieu; mais en lui, elle ne se distingue pas de lui (8). Dire que le monde, avant d'exister, était possible, revient à dire que Dieu existait avant le monde (9).

(1) *Op. cit.*, l. c. : « Quorum sententia fuit ex nihilo nihil fieri, et ideo quandam absolutam omnia essendi possibilitatem, et illam aeternam affirmarunt... Hanc omnem rem natura praeire dicebant, ita quod nunquam verum fuit dicere Deus est, quin verum esset dicere absoluta possibilitas est ».

(2) *Op. cit.*, l. c. : « Non nisi ignoranter materiam attigerunt ».

(3) *Op. cit.*, l. c. : « Nos autem per doctam ignorantiam reperimus impossibile fieri possibilitatem absolutam esse ».

(4) *Op. cit.*, l. c. : « Cum inter possibilia nihil minus possit esse quam possibilitas absoluta... hinc ad minimum devenitur atque ad maximum, in recipientibus magis et minus, quod est impossibile ».

(5) *L. c.* : « Omnis igitur possibilitas contracta est ; per actum autem contrahitur ».

(6) *L. c.* : « Contingit autem possibilitas per hoc, quod esse a primo non potest esse penitus et simpliciter et absolute actus ».

(7) *L. c.* : « Quare non reperitur pura possibilitas, penitus indeterminata per quemcumque actum ».

(8) *L. c.* : « Quare possibilitas absoluta in Deo est Deus ».

(9) *De Possest*, p. 225' : « Quod mundus ab aeterno potuit creari, est, quia Possest est aeternitas ».

Donc, pas de matière qui ne vienne de Dieu. Pas de forme non plus. Avec ceux qu'il appelle les « sages », Cusa admet que la puissance est incapable de revêtir d'elle-même la forme qui la fait passer à l'acte (1); mais il ne suit pas ceux qui, pour expliquer l'union de ces deux éléments, ont recours à une sorte de démiurge, intermédiaire entre Dieu et le monde : esprit, intelligence, âme du monde, destin ou « nécessité de complexion » (2). Les Platoniciens affirmaient que les formes, avant d'exister dans les choses, préexistent dans l'âme du monde, quoique leur antériorité de nature n'entraîne pas une antériorité temporelle. Les Péripatéticiens, au contraire, soutenaient que les formes n'existent pas ailleurs que dans les choses et dans l'intellect qui les en abstrait (3). La vérité, selon Cusa, c'est qu'il faut concilier les deux théories.

On sait, par la Docte ignorance, qu'il ne peut y avoir d'absolu qui ne soit Dieu, et que tout ce qui est hors de lui est « contracte », c'est-à-dire multiple (4). Si l'on considère les formes en tant qu'elles sont dans le monde, elles sont multipliées avec les choses et n'en sont séparables, comme le dit Aristote, que par une abstraction. Si, au contraire, on les considère hors du monde, elles se ramènent toutes à une seule qui, étant absolue, se confond avec Dieu lui-même, ou plus exactement avec le Verbe divin (5). Il s'ensuit que l'âme du monde, dont parle Platon, ne peut être que, soit l'ensemble des formes, et alors elle n'a, en dehors de la matière, qu'une existence logique; soit Dieu, et alors son existence propre s'évanouit (6). Lorsque, par conséquent, Platon explique par elle le mouvement qui actue la puissance; lorsqu'il en fait la force qui, en s'ébranlant elle-même, meut le monde auquel elle est immanente (7), Cusa ne peut pas le suivre. Pas davantage d'ailleurs, et pour les

(1) *Doct. ign.*, l. II, ch. IX : « Sapientes omnes in hoc concordant, quod posse esse ad actu esse non potest nisi per actu esse deduci ».

(2) *L. c.* : « Alii mentem, alii animam mundi, alii intelligentiam, alii fatum in substantia, alii (ut Platonici) necessitatem complexionis nominarunt ».

(3) *L. c.* : « Aiebant Platonici non tempore sed natura prius esse formas veras in anima mundi quam in rebus, quod Peripatetici non concedunt ; quoniam dicunt formas aliud esse non habere nisi in materia et per abstractionem in intellectu, quæ sequitur rem, ut patet ». Cf. *De Mente*, ch. II.

(4) *L. c.* : « Non perveniri ad maximum simpliciter, et ita non posse esse, aut absolutam potentiam, aut absolutam formam sive actum, quod non sit Deus ; et quod non sit ens praeter Deum non contractum ».

(5) *L. c.* : « Formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contracte ; ut sunt absolute, sunt una indistincta, quae est verbum in divinis ».

(6) *L. c.* : « Anima igitur mundi non habet esse nisi cum possibilitate per quam contrahitur, et non est mens separata a rebus aut separabilis ; nam si de mente consideremus, prout separata est a possibilitate, ipsa est mens divina, quae sola penitus actu est ».

(7) *L. c.* : « Ab hac mundi anima omnem motum descendere putarunt, quam totam in toto et in qualibet parte mundi esse dixerunt ».

mêmes raisons, il ne peut faire siennes les idées d'Aristote sur la « Nature » (1).

C'est Dieu qui est l'universel moteur ; c'est son « Esprit » ou son « souffle » qui opère tout en toutes choses (2). Croire qu'il a besoin d'un auxiliaire, d'un serviteur, comme serait une âme du monde chargée d'exécuter ses desseins, c'est le rabaisser au rang des hommes, c'est oublier la doctrine de la coïncidence des contraires dans l'absolu. Dieu n'est pas un architecte qui s'en remet à un entrepreneur du soin d'exécuter ses plans ; en lui, vouloir et agir sont tout un (3). Il est la cause efficiente du monde, aussi bien qu'il en est la cause matérielle et la cause formelle.

Nous saisissons ici sur le vif, le procédé général de synthèse appliqué par Nicolas de Cues. Cherchant avant tout ce qui unit les philosophes et négligeant ce qui les divise, il expose d'abord les systèmes qui se partagent les esprits ; puis, en formant comme un faisceau unique, il les englobe tous dans une théorie plus vaste, plus compréhensive, plus simple, et par le fait même plus grandiose. Par delà les subtilités des dialecticiens décadents, il revient aux larges vues des scolastiques de la grande époque, et mieux peut-être que beaucoup d'entre eux, il applique leur méthode, parce que son attention est moins exclusivement fixée sur une philosophie unique. Simplifier, pour devenir accessible à tous, tel est son objectif. La multiplicité, d'ailleurs, n'est-elle pas, dans l'ordre de la vérité comme dans l'ordre de l'être, une infériorité ; et la science parfaite ne serait-elle pas celle qui tiendrait dans une formule ? Loin donc de créer à plaisir des entités, il les réduira le plus possible : le nombre, le temps, les genres, les espèces, seront pour lui des êtres de raison ; et les contradictoires ne seront irréductibles qu'au regard de nos facultés bornées. Toujours, il reviendra à la règle essentielle des premiers philosophes grecs : le principe de raison suffisante. Pourquoi une âme du monde ? Pourquoi une matière absolue ? Dieu ne suffit-il pas à tout expliquer ? Il est par conséquent la cause unique du monde (4).

Mais cette cause, ce n'est pas le Dieu abstrait des philosophes ; c'est le Dieu des chrétiens, la Trinité des personnes dans l'Unité de nature. Le cardinal, qui est théologien autant que philosophe, ne saurait

(1) *De Mente*, ch. XIII : « Puto quod animam mundi vocavit Plato id quod Aristoteles naturam ».

(2) *L. c.* : « Ego autem nec animam illam, nec naturam aliud esse conjicio, quam Deum omnia in omnibus operantem, quem dicimus spiritus universorum».

(3) *L. c.* : « Non est nisi modus intelligendi, quando scilicet mens nostra concipit Deum quasi artem architectonicam, cui ars alia executoria subsit, ut conceptus divinus in esse prodeat ; sed... voluntas Dei alio executore opus non habet ; nam velle cum exsequi in omnipotentia coincidunt ».

(4) *De Genesi*, p. 129 : « Jam vides unam omnium causam ».

oublier ses croyances. Elles s'accordent d'ailleurs avec des conclusions auxquelles elles n'ont certainement pas été étrangères ; et c'est avec une complaisance évidente qu'en apologiste, Nicolas saisit l'occasion de montrer comment les païens se sont approchés de la vérité, bien qu'ils ne l'aient vue qu'imparfaitement ; et comment chacun d'eux, sans le savoir, a apporté sa pierre à l'édifice de la religion. La matière éternelle, c'est Dieu le Père ; la forme des formes, c'est son Verbe ; l'âme du monde, c'est son Esprit : trois causes qui n'en font qu'une, toute puissante, nécessaire et suffisante. Le souffle par lequel le verrier imprime à la masse en fusion le mouvement qui lui donnera forme, implique à la fois sa pensée et sa puissance (1); ainsi, dans l'œuvre de l'artisan divin, dans le monde, tout vient de l'Esprit, en qui se trouvent, et la sagesse du Fils, et la toute puissance du Père (2).

Dieu est la cause unique du monde. Sans Dieu, le monde n'existerait pas ; sans le monde, Dieu serait toujours ce qu'il est. Si Dieu produit le monde de lui-même, sans aucun secours extérieur, il faut bien admettre qu'il le contenait en quelque manière avant de le produire ; car d'où la cause unique tirerait-elle son effet, sinon d'elle-même? Personne ne donne ce qu'il n'a pas (3). Tout l'être du monde est donc en Dieu.

Mais le monde ne saurait être en son auteur avec les caractères qui le distinguent de lui : sa pluralité, ses limites, sa succession ; car alors il se confondrait avec lui, en vertu de cet axiome que deux choses absolument identiques n'en font qu'une ; et il faudrait, pour expliquer leur existence, recourir à un autre être qui les dépasse. Oui, le monde est en Dieu ; mais il y est un, infini, éternel. C'est ce que Cusa exprime d'un seul mot, en disant que le monde est « compliqué » en Dieu, ou que Dieu est la « complication » de toutes choses (4). Pour pénétrer à fond sa pensée, c'est encore à la doctrine de la Docte ignorance qu'il faut recourir. Si l'on se souvient que Dieu est le *Maximum* auquel rien ne s'oppose et avec lequel le *minimum* se confond (5) ; qu'il est l'unité infinie, parce qu'il est la coïncidence des contraires ; on comprendra qu'il implique

(1) *De Mente*, ch. XIII : « Dum vitrificator vitrum facit, insufflat spiritum qui exequitur voluntatem ejus ; in quo spiritu est verbum seu conceptus et potentia ».

(2) *L. c.* : « Deus... omnia efficit in spiritu seu voluntate, in qua est sapientia filii et omnipotentia Patris ; ut opus ejus sit unius indivisae Trinitatis ». Cf. *De Non aliud*, ch. IX : « ... ut videas regem regum... voluntate in qua est sapientia et potentia, universum... creasse ».

(3) *Apologia*, p. 65 : « Nullum esse abesse potest, quoniam dat omne esse ».

(4) *Docta ignor.*, l. II, ch. III : « Unitas infinita est omnium complicatio ». *De Possest* : « Ibi sunt divine. Est Deus ita temporalia intemporaliter... et corruptibilia incorruptibiliter... et plura impluraliter... ».

(5) *Doct. ign. l. c.* : « Maximum autem est, cui nihil opponitur, ubi et minimum est maximum ».

toutes choses, parce que tout, en lui, est lui-même. Un exemple donnera corps à cette idée : Dieu contient le monde multiple, comme la ligne infinie contient toutes les autres lignes. A l'infini, la droite, le triangle, la sphère se confondraient (1) ; et si, par impossible, la ligne infinie existait, elle serait en acte et infiniment tout ce qui n'est infini qu'en puissance. Ainsi en est-il de Dieu : tout l'être des choses est en lui, et tout y est lui-même (2).

D'autre part, et c'est le second terme du rapport, de même que dans le nombre, qui « explique », c'est-à-dire développe et multiplie l'unité, on ne retrouve rien que l'unité; de même, dans tout ce qui existe, on ne retrouve que le *Maximum* (3). Dieu est au monde, comme l'unité est à la pluralité. Il est au monde aussi, comme le simple est à l'étendu, comme l'intemporel est au successif, comme le repos est au mouvement. Mais qu'est-ce que la ligne, sinon le point multiplié; et le mouvement, sinon le repos étendu, en quelque sorte, à travers l'espace et le temps ; qu'est-ce enfin que le temps lui-même, sinon le présent répété ? (4) Unité, repos, immobilité, autant de « complications » qui, en Dieu, sont une seule et même réalité, puisqu'il n'y a qu'un *Maximum*, avec lequel coïncide le *minimum*, et où la diversité « compliquée » ne s'oppose pas à l'identité qui la « complique » (5). Dieu est la « complication » de tout, en ce sens que tout est en lui ; il « explique » tout, en ce sens qu'il est en tout (6).

« Complication » et « explication », voilà donc les deux termes qui, dans la philosophie cusienne, expriment le rapport de Dieu et du monde. Ils n'étaient pas nouveaux : Nicolas a pu les trouver usités en logique, à propos des idées, chez les latins classiques ou les philosophes du moyen âge, dans un sens qu'il lui arrive, à lui aussi, d'employer (7) ; mais ils ne

(1) *Op. cit.*, l. I., ch. XIII : « Si esset linea infinita, illa esset recta, illa esset triangulus, illa esset circulus et esset sphaera ».

(2) *Op. cit.*, l. I, ch. XVI : « Postquam nunc manifestum est quomodo infinita linea est omnia illa actu infinite, quae in potentia sunt infinita ; habemus translative in maximo simplici pariformiter quomodo ipsum maximum est actu maxime omnia illa quae in potentia sunt simplicitatis absolutae ».

(3) *Op. cit.*, l. II, ch. III : « Sicut in numero explicante unitatem non reperitur nisi unitas, ita in omnibus quae sunt, non reperitur nisi maximum ».

(4) *L. c.* : « Nihil in quantitate reperitur, nisi punctus, sicut ubique in linea est punctus ubicumque eam diviseris... Quies est unitas motum complicans, qui est quies seriatim ordinata, si subtiliter advertis... Praeteritum fuit praesens, futurum erit praesens, nihil ergo reperitur in tempore nisi praesentia ordinata ».

(5) *L. c.* : « Una est ergo omnium complicatio... quoniam non est nisi unum maximum, cum quo coincidit minimum, ubi diversitas complicata, identitati complicanti non opponitur ».

(6) *L. c.* : « Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo ; est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus ».

(7) Par exemple, dans le *De Non aliud*, ch. V : « in explicatam igitur definitionem intueamur ».

sont appliqués au problème du monde, c'est-à-dire à la réalité concrète, que chez les penseurs qui se rattachent au pseudo-Denys, comme par exemple, Scot Erigène (1). C'est qu'ils ont, selon l'expression de l'École, une « saveur » panthéistique très prononcée. Il n'y a pas plus loin, semble-t-il, entre la « complication » et « l'explication » cusiennes, qu'entre l'« enveloppement » et le « développement » de la théorie leibnitzienne, ou l'« implicite » et l'« explicite » des philosophes modernes. Ce qui distingue la « complication » de « l'explication », c'est l'unité de l'une et la pluralité de l'autre, c'est le caractère infini de la première et fini de la seconde ; mais si le fini et le multiple ne sont qu'une sorte de développement de l'un et de l'infini, la question se pose dans toute sa force, de savoir, non seulement s'il n'y a entre Dieu et le monde qu'une différence de degré, mais encore si le monde n'est pas un simple mode de Dieu, si, comme Cusa en fait lui-même l'hypothèse, ce n'est pas un seul et même être qui est à la fois Dieu et le monde, selon le point de vue auquel on l'étudie (2).

Nicolas ne recule pas devant cette conséquence. « Si l'on considère Dieu dans les choses, dit-il, on croit que les choses, dans lesquelles il est, ont quelque réalité ; et l'on se trompe : ôtez Dieu des créatures, il ne reste rien » (3). L'expression est audacieuse, et l'auteur ne l'explique que pour en augmenter encore le sens et la portée.

Il en est de Dieu et des choses comme de la substance et de l'accident : celui-ci disparaît si l'on supprime celle-là. Mais la comparaison ne va pas plus loin : l'accident, dont l'existence est subordonnée à celle de la substance, n'est pas un pur néant, — la quantité, par exemple, rend la substance elle-même quantitative ; — il est si bien quelque chose que, non seulement il ajoute à la substance, mais que sans lui la substance ne peut exister (4). La créature, au contraire, n'ajoute rien à Dieu : qu'on la supprime, Dieu n'en sera pas moins Dieu ; elle a donc encore moins d'être que l'accident :

(1) Cf. R. Eucken, dans *Geschichte u. Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, aux mots « complicatio » et « explicatio ».

(2) *De Dato Patris luminum*, ch. II : « Videtur igitur quod idem ipsum sit Deus et creatura ; secundum modum datoris, Deus, secundum modum dati, creatura ». Cf. *De Possest*, p. 265 : « Omnia quae sunt mundialiter in mundo, sunt immundialiter in Deo ».

(3) *Doct. ign.*, l. II, ch. III : « Si consideras ipsum (Deum) ut est in rebus, res aliquid esse in quo ipse est consideras, et in hoc erras ; nam tolle Deum a creatura et remanet nihil ».

(4) *Doct. ign.*, l. c. : « Tolle substantiam a composito, et non remanet aliquod accidens, et ita nihil remanet... Quamvis accidens pereat, sublata substantia, non est propterea accidens nihil, perit autem quia accidentis esse est adesse. Et propterea, sicut quantitas non est nisi per esse substantiae, tamen, quia adest, tunc substantia per quantitatem est quanta... Accidens in tantum confert substantiae, quod quamvis ab eo habeat esse, tamen, ex consequenti, substantia sine omni accidente esse nequit ».

venant toute entière de Dieu, elle ne peut rien lui donner ; et le pût-elle, qu'il n'en pourrait rien recevoir, puisqu'il est parfait (1). Ainsi, le sujet même de l'immanence s'évanouit ; le monde est un pur néant (2) ; Dieu est tout (3) ; et la doctrine de Nicolas de Cues se présente comme un panthéisme moniste.

On aurait tort, néanmoins, de s'en tenir à ces expressions et de conclure trop vite qu'elles traduisent exactement la pensée du philosophe. Jean Wenck le fit, qui, dans le *De Ignota litteratura* lui reprocha d'annihiler la subsistance des choses, et par là, de détruire les limites qui séparent Dieu du monde (4) ; mais Cusa, dans l'*Apologia doctae ignorantiae*, tranquillisant son disciple troublé par les « invectives » et les « injures » du théologien de Heidelberg, affirme que le fougueux écrivain ne l'a pas compris (5). Il est vrai, ajoute-t-il, qu'on pouvait s'y attendre : Hermès Trismégiste, Denys l'aréopagite, saint Paul, le Christ lui-même, n'ont-ils pas mis en garde leurs disciples, contre les esprits imbus de préjugés ? (6). Oui vraiment, ce serait miracle si la secte aristotélicienne, encore dominante, parvenait un jour à dépasser le « maître » (7). Dédaignant les imputations d'hérésie dont sont prodigues ces esprits serviles, souvenons-nous de la coïncidence des contraires dans l'absolu, et nous ne serons plus scandalisés à la pensée que Dieu « complique » le monde, et que le monde « explique » Dieu. Souvenons-nous surtout, selon la doctrine d'Avicenne et du grand Denys de l'Aréopage, qu'il ne faut pas vouloir appliquer à Dieu des paroles humaines ; mais qu'il faut, en quelque sorte, élever notre langage jusqu'à lui (8).

Cela équivaut à dire déjà ce qu'on lira, en 1453, dans la méditation sur la *Vision de Dieu* ; à savoir, que Dieu est au-dessus de la « complication » et de « l'explication » (9) ; et cette défense pourrait sembler une rétrac-

(1) *Op. cit.*, *l. c.* : « Non sic est, nam creatura non ita Deo adest ; nihil enim confert Deo... Si consideras ipsum sine rebus, Deus est... Creatura non habet etiam tantum entitatis sicut accidens ».

(2) *Op. cit.*, *l. c.* : « Est penitus nihil ».

(3) *Op. cit.*, l. II, ch. XIV : « ...ut in ipso sint omnia, et extra ipsum nihil... sine eo omnia nihil sunt, quo solo habito omnia habentur, quia ipse omnia ».

(4) Jean Wenck, *De Ignota litteratura* : conclusio 1a, corollarium primum, p. 26.

(5) *Apologia*, p. 63, passim ; p. 70 : « nihil intellexit eorum quae legit ».

(6) *Op. cit.*, p. 64 : « Maxime autem cavendum monuerunt ne secretum communicaretur ligatis mentibus, per autoritatem inveteratae consuetudinis ».

(7) *L. c.* : « Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam.... ut sit miraculo simile..., rejecto Aristotele, eos altius transilire».

(8) *Op. cit.*, p. 66 : «Sic ait : itaque, divina oportet ut intelligamus non humano more, sed toti integre a nobismetipsis excedentes, ac prorsus in Deum transeuntes».

(9) *De Vis. Dei*, ch. XI : « ut te ultra murum coincidentiae complicationis et explicationis reperiam ».

tation, si Nicolas avait attendu l'outrageuse attaque pour se mettre en garde contre les exagérations verbales ; mais neuf ans avant de dire, dans l'*Apologie*, que « Dieu n'est ni ciel, ni terre » (1), dans le chapitre même de la *Docte ignorance* dont quelques expressions rendent un son panthéistique, il avait écrit : « Le mode de la « complication » et de « l'explication » dépasse les limites de notre raison (2). Si, en effet, l'on voulait pousser jusqu'au bout la comparaison du nombre, on pourrait croire que Dieu, qui est un, se trouve multiplié dans les choses ; or, il est certainement impossible que l'unité infinie soit multipliée. Comment donc comprendrait-on une pluralité dont l'être vient de l'unité sans multiplication, ou une multiplication sans multiplication ? » (3). Des textes de ce genre montrent assez que Dieu ne se confond pas avec le monde, et que le principe de l'identité des contraires ne vaut pas lorsqu'il s'agit du créateur et de la créature. Nicolas peut, à bon droit, reprocher à Wenck d'avoir tronqué les textes et mutilé sa pensée (4).

Ses affirmations, réplique Kæstner, n'en sont pas moins contradictoires : elles manifestent deux courants d'idées inconciliables. Tourmenté par le conflit de sa raison et de sa foi, Cusa sacrifie la première, parce qu'il n'ose pas s'affranchir du joug de la seconde (5). Ce que nous savons de la vie et du caractère du cardinal ne nous permet pas de le regarder comme un esprit troublé, torturé de doutes ; ni surtout comme une âme timide. Au milieu des multiples influences qu'il subit et des théories diverses qu'il essaie de concilier, sa position est, dès l'origine, et sera toujours franche et nette. Sa foi lui affirme le dualisme ; sa raison le confirme, puisqu'il part de l'indigence du monde pour prouver l'existence de Dieu : désormais, il le tiendra pour une vérité acquise et sur laquelle il n'a pas à revenir. De la transcendance de Dieu il conclut, en bonne logique, que nous ne pouvons le connaître tel qu'il est, qu'inévitablement tout ce que nous en pouvons savoir est « conjecture ». Lorsque donc, dans la série de ses investigations rationnelles, il sera conduit à un résultat contraire à la certitude qu'il s'est faite, quoi de plus naturel pour lui que d'abandonner ce résultat ? Pas de torture intime, ni de

(1) *Apologia*, p. 67 : « Deus nec hoc aut illud, nec cælum, nec terra ».

(2) *Doct. ignor.*, l. II, ch. III. « Excedit mentem nostram modus complicationis et explicationis ».

(3) *L. c.* : « Si pergis ad numerum, similitudinen considerando... videtur quasi Deus, qui est unitas, sic in rebus multiplicatus... et tamen intelligis non esse possibile illam unitatem, quae est infinita et maxima, multiplicari. Quomodo igitur intelligis pluralitatem, cujus esse est ab uno absque multiplicatione, aut quomodo intelligis multiplicationem unitatis absque multiplicatione ».

(4) *Apologia*, p. 68 : « Tibi, licet falso, ascribit, quod asseras creaturam cum creatore coincidere... Tam in sensu quam in verbis falsarius reperitur ».

(5) Kæstner, *Der Begriff der Entwicklung bei N. v. C.*, p. 9.

crainte chimérique : la conjecture, en ce qu'elle renfermait d'hypothétique, tombe d'elle-même devant la vérité à laquelle elle se heurte. Cusa demeure dans ses positions initiales, et n'hésite pas à reconnaître des bornes à sa connaissance. Aussi bien, l'idée directrice de la *Docte ignorance* n'est-elle pas l'abaissement, l'humiliation de la raison, pour faire plus large sa place à la foi?

Tout est en Dieu, Dieu est en tout, dira Nicolas ; mais non de manière à ce que leur dualité cesse d'exister. En réalité, il faut bien l'avouer, j'ignore comment (1). J'ignore comment les choses subsistent, distinctes et finies, alors que Dieu est tout ce qu'elles sont ; mais j'ignore de même comment la matière est quelque chose, alors que l'être du composé vient de la forme ; comment la partie est quelque chose, alors que son être vient du tout ; comment le Christ est homme, alors que tout son être personnel vient du Verbe divin ; et, avec maître Eckart, m'appuyant sur ces trois cas analogues, je puis dire que la présence de Dieu en toutes choses, loin de leur enlever leur subsistance propre, la fonde (2).

Nicolas de Cues n'est pas homme à se résigner facilement en face du mystère. A peine l'a-t-il entrevu qu'il s'efforce de le pénétrer, de le réduire autant que possible. Dieu est l'être des choses, sans partager leur caractère fini et par suite leur multiplicité ; tel est le « scandale de la raison » qu'il essaiera d'atténuer. De là, diverses théories ou essais d'explication successifs, qu'il nous faut maintenant exposer, et qui ont trouvé respectivement leur expression la plus nette, dans le *De Docta ignorantia*, dans le *De Mente* et dans le *De Venatione sapientiae* : la théorie de l'Univers infini, celle de l'exemplarisme divin et celle du possible-force.

On l'a vu déjà : dans les choses qui comportent le plus ou le moins, on ne peut arriver à un infini actuel. Dire que l'Univers peut-être toujours plus grand en acte, serait dire qu'il peut devenir l'acte infini ; ce qui est inadmissible, puisque l'infini, étant en acte toute possibilité, ne peut venir du possible. Il s'ensuit que l'Univers ne saurait être plus grand qu'il n'est, parce que la possibilité ne s'étend pas au delà d'elle-même (3). Comme d'autre part, il existe seul avec Dieu, puisqu'il contient

(1) *Doct. ignor.*, l. II, ch. III : « Necesse est igitur fateri te penitus complicationem et explicationem, quomodo fiat, ignorare ».

(2) *Apologia*, p. 72 : « Nam Eccardus... subjungit per hoc non tolli subsistentias rerum in proprio esse, sed potius fundari, probando hoc per tria similia, scilicet materiam, partes totius, et humanitatem Christi. Non enim tollitur materia et penitus in nihil revertitur, per hoc quod omne esse totius est a forma ; nec pars, per hoc quod partis esse est penitus ab esse totius. Nec per hoc quod dicimus Christo unicum esse personale hypostaticum ipsius verbi, negamus Christum fuisse verum hominem ».

(3) *Doct. ignor.*, l. II, ch. I : « Non est aliud dicere universum posse semper actu esse majus, quam dicere posse transire in actu infinitum esse, quod est impossibile, cum infinita actualitas, quae est absoluta aeternitas, ex posse oriri nequeat, quae est actu omnis essendi possibilitas... Non enim potest esse majus quam est... ; possibilitas enim ultra se non extenditur ».

par définition tout ce qui n'est pas Dieu, il est évident que, parmi les choses qui sont en acte, il ne peut rien y avoir de plus grand que lui, et que, par conséquent, il n'y a rien qui le limite et le finisse (1). En ce sens, il est vrai de dire qu'il est *maximum* ; et Descartes aura le droit de se réclamer du cardinal de Cusa pour appliquer au monde le qualificatif d'infini (2). Mais il n'en reste pas moins que, comparé à l'infinie puissance, l'Univers peut être plus grand qu'il n'est (3) ; il n'est donc pas infini comme Dieu. L'infinité de Dieu vient de ce qu'il réalise tous les possibles ; celle de l'Univers vient de ce que le possible ne s'étend pas au delà de lui-même (4) ; la première résulte d'une plénitude d'être, la seconde d'un manque d'être ; la première est une perfection, la seconde une imperfection. Pour tout dire en un mot, l'infinité de Dieu est « négative », tandis que celle du monde est « privative » (5).

C'est la distinction scolastique des deux infinis (6) ; mais le deuxième prend, chez Nicolas, un sens tout différent. Tandis que, chez saint Thomas par exemple, l'infini privatif est ce qui est indéterminé, mais qu'une forme peut toujours déterminer et finir ; chez Cusa, l'infini privatif est infini parce qu'il est indéterminable, ou plus exactement, parce que rien ne peut exister en dehors de lui, qui le puisse finir. Chez l'un comme chez l'autre, il est l'ἄπειρον grec ; mais tandis que le premier l'applique à la matière, entendue au sens aristotélicien du mot (7), le second l'applique à l'univers pris dans son ensemble et comprenant tout ce qui n'est pas Dieu. Au reste, « l'infini privatif » de Cusa ne diffère pas si sensiblement de « l'indéfini » cartésien que le croit Descartes lui-même. Pour affirmer qu'une chose est indéfinie, dit le philosophe français, « il suffit de n'avoir

(1) *L. c.* : « Universum, cum omnia complectatur quae Deus non sunt... majus esse nequit ; et ita interminatum, cum actu majus eo dabile non sit, ad quod terminetur ».

(2) *Lettre à Chanut*. Ep. I, 36. Edit. Cousin, t. X, p. 46 : « En premier lieu, je me souviens que le cardinal de Cusa et plusieurs autres docteurs ont supposé le monde infini, sans qu'ils aient jamais été repris de l'Eglise pour ce sujet ».

(3) *Doct. ignor.*, l. II, ch. I : « ... licet in respectu infinitae Dei potentiae... universum posset esse majus ».

(4) *L. c.* : « Possibilitas enim, sive materia, ultra se non extenditur ».

(5) *L. c.* : « Solum igitur absolute maximum est negative infinitum... Universum vero privative infinitum ».

(6) En même temps qu'ils appliquaient à Dieu, comme Plotin, le mot « infini » dans le sens de « parfait », les scolastiques ont conservé le sens aristotélicien d'« infini », synonyme d'« indéterminé », et ils l'ont appliqué par exemple à la quantité, au nombre. Ainsi, saint Thomas, *S. Theol.* P. Ia, q. 7. a. 1 ; *De Veritate*, q. 2, ad 2, 5 ; et surtout *S. contra Gent.*, I., 43 : « Deum infinitum esse ; non enim sic, ut infinitum privative accipiatur sicut in quantitate dimensiva vel numerali... in eis infinitum imperfectionem significat. Sed in Deo, infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est perfectionis suae terminus vel finis, sed est summe perfectum ».

(7) Aristote, *Métaph.*, IV, 4. 1007 b.

point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes » (1); mais il va plus loin: il ajoute qu'on ne peut même pas « concevoir qu'il y ait des bornes en la matière dont le monde est composé » ; et cela, parce que ces bornes ne pourraient être que la limite d'un espace à trois dimensions, c'est-à-dire d'une « matière », au sens cartésien, « laquelle, ne pouvant être ailleurs que dans le monde, ferait voir que le monde s'étend au delà des bornes qu'on aurait voulu lui attribuer » (2). Ces paroles expriment assez exactement la pensée de Cusa, avec cette différence toutefois que celui-ci ne considère pas seulement le monde matériel; et il n'a manqué au cardinal que d'avoir inventé le mot « indéfini », pour pouvoir les écrire lui-même. Encore semble-t-il l'avoir pressenti, quand il a dit qu'en définitive l'expression « infini privatif » indique que l'univers n'est « ni fini, ni infini » (3).

Ayant une certaine infinité, l'Univers a, par le fait même, une certaine unité; et l'on comprend mieux, dès lors, comment le Dieu un et infini peut être en lui, sans déchoir de ses perfections immuables. L'Univers serait-il donc, entre les choses finies et multiples d'une part, et Dieu d'autre part, une sorte d'intermédiaire? Falckenberg le croit. « Pour rendre plus accessible, dit-il (4), la notion de « complication » et d'« explication », le cardinal imagine, entre l'infini absolu et le fini, un infini privatif ; entre le nom limité supra-spatial et le limité spatial, un non limité spatial ; entre l'éternel supra-temporel et le temporel, un éternel-temporel ; entre l'absolu maximum et les choses sujettes au plus et au moins, un maximum concret » ; et, dans la série descendante : Dieu, l'Univers, les choses, le critique allemand voit une gradation qu'il juge très favorable au panthéisme émanatif.

L'Univers, dégradation de Dieu par passage de l'absolu au concret ; les choses, dégradations de l'Univers par passage de l'infini au fini et par épanouissement de l'unité en pluralité : l'hypothèse ne laisse pas d'être séduisante. On ne saurait s'y arrêter cependant ; et il faut, si l'on veut interpréter selon toute sa richesse la pensée de Cusa, briser la chaîne panthéistique au point même d'où partirait l'émanation. Non seulement, en effet, les deux infinis ne sont pas identiques, mais ils ne sont pas du même ordre. Comme l'a justement remarqué Uebinger (5), il est illégitime de séparer les caractères que Nicolas attribue à Dieu d'une part, et aux choses de l'autre ; or, l'infini négatif est absolu, tandis

(1) *Lettre citée*, p. 46.

(2) *Lettre citée*, p. 47.

(3) *Doct. ignor.*, l. II, ch. I : « Ita privative infinitum ; et hac consideratione, nec infinitum nec finitum est ».

(4) *Grundzüge*, p. 31.

(5) *Die Gotteslehre des N. C.*, p. 33.

que l'infini privatif est relatif ; l'aséité convient à Dieu, et à lui seul ; l'Univers est causé par Dieu, et de ce fait, malgré son infinité privative, il se trouve être « sans proportion avec son auteur » (1). Enfin, on ne peut oublier cette affirmation, si souvent répétée par Cusa, que Dieu seul et les choses existent réellement. L'unité et l'infinité divines sont incompatibles avec le caractère fini et multiple des choses ; l'unité et l'infinité de l'Univers, au contraire, en sont inséparables (2).

Il suffit de préciser le rapport de l'Univers avec les êtres qui composent le monde, d'éclaicir le fait de la « contraction », comme l'appelle le cardinal, pour voir toutes les difficultés se résoudre comme d'elles-mêmes (3). L'unité de l'Univers est « contractée » en pluralité ; son infinité est « contractée » en fini ; et il en est de même de toutes ses autres qualités (4). Il résulte de là que l'Univers, sans être telle ou telle chose particulière, est cependant en chacune ce qu'elle est. Il est aux choses, ce que l'humanité est à Platon et à Socrate ; il n'est ni le soleil, ni la lune ; mais il est soleil dans le soleil et lune dans la lune (5). Son essence ou sa « quiddité » est « contractée » diversement dans les choses ; mais cela ne l'empêche pas d'être un : il est l'« unité des choses multiples » (6). En dehors d'elles, il n'existe pas, et sans elles toutes, il n'aurait ni son unité, ni sa perfection (7) ; mais il ne s'en distingue pas moins de chacune d'entre elles. Se distingue-t-il aussi de leur somme, comme le croit Uebinger, et faut-il séparer l'« Univers infini » du « Maximum concret », c'est-à-dire du monde fini, pour ne donner au premier qu'une existence purement logique ? (8).

Le *De Docta ignorantia* ne semble pas autoriser à le faire. On ne voit pas que Nicolas y prenne soin de marquer une distinction entre *Universum* et *mundum* ; les deux mots y sont, au contraire, plus d'une fois donnés comme synonymes (9) : l'Univers y est formellement assimilé

(1) *Doct. ignor.*, l. II, ch. IV : « ... ut infinitus... mundus cadat absque proportione ab absoluta infinitate ».

(2) *L. c.* : « Unitas absoluta ab omni pluralitate absoluta est ; sed contracta unitas, quae est unum universum, licet sit unum maximum, cum sit contractum, non est a pluralitate absolutum, licet non sit nisi unum maxime contractum ».

(3) *L. c.* : « Quando recte consideratur de contractione, omnia sunt clara ».

(4) *L. c.* : « Est tamen ejus unitas per pluralitatem contracta, sicut infinitas per finitatem...».

(5) *L. c.* : « Sicut humanitas non est, nec Socrates, nec Plato, sed in Socrate Socrates, et in Platone Plato, ita universum ad omnia... Universum non est, nec in sole, nec in luna, sed in ipsis est quod sunt contracte ».

(6) *L. c.* : « Universum vero dicit universitatem, hoc est unitatem plurium ».

(7) *L. c.* : « Omnia autem entia... sine quibus universum... unum, totum et perfectum esse non potest... ».

(8) Uebinger, *Die Gotteslehre des N. C.*, p. 38.

(9) *Doct. ign.* l. II, ch. IV : « De mundo seu universo, quod maximum contractum tantum esse volo... »

au « Maximum contracte » et, ainsi entendu, il est dit « concrètement infini » (1). Ce qui peut donner le change, c'est la formule souvent répétée par Cusa : le fini ajouté au fini ne donnera jamais l'infini. Elle vaut parfaitement pour l'infini négatif, et c'est en réalité pour lui que le cardinal l'emploie ; mais lorsqu'il s'agit de l'infini privatif, son raisonnement est tout différent. Précisément parce qu'ici on ne peut aller à l'infini, dit-il, il faut s'arrêter dans la série des êtres finis ; mais qui ne voit qu'alors, s'il y a un point infranchissable ou seulement « infranchi » dans la file des êtres concrets, leur ensemble est privativement infini, parce qu'il est impossible que rien vienne le limiter ?

Et lorsque, sa pensée s'étant précisée, Nicolas distinguera dans le *De Venatione sapientiae* le possible réalisable (posse fieri) du possible réalisé (posse factum), cette argumentation n'aura rien perdu de sa valeur, parce que le monde possible, dans la mesure où il n'est pas Dieu, n'existe actuellement que dans le monde concret (2). L'Univers, alors, sera nettement distinct du monde, en ce sens qu'il sera la limite, jamais atteinte, vers laquelle tend le monde ; mais celui-ci n'en aura pas moins son infinité, parce qu'à chaque instant il sera « le maximum en acte ». L'Univers sera le monde possible, tel que Dieu le créa ; le monde sera la réalisation imparfaite de ce type, dont il aura cependant, jusqu'à un certain point, l'unité, et entièrement l'infinité privative, qui n'a rien de commun avec la perfection.

L'Univers, ou, si l'on veut, le monde infini, nous apparaît donc comme un tout, dont les choses finies sont les parties ; mais le tout n'est pas antérieur aux parties, sans lesquelles il n'existerait pas : il leur est simultané (3). Nicolas de Cues ne fait pas de l'Univers un intermédiaire réel entre Dieu et les choses : voulant aider à comprendre comment le Dieu un est dans les choses multiples et comment les choses multiples sont dans le Dieu un, il dit en d'autres termes : « Ne vous laissez pas arrêter par la multiplicité des êtres; considérez-les plutôt dans leur ensemble. Ne forment-ils pas un tout ? L'Univers n'est-il pas un ? Dieu est dans l'Univers et l'Univers est en Dieu; mais en Dieu, l'essence de l'Univers est absolue; hors de lui, elle est « contractée ». D'autre part, l'unité de l'Univers n'existe que « contractée » en ses parties. Il est donc clair qu'étant dans l'Univers, Dieu est dans les choses multiples ; et que l'Univers étant en Dieu, les choses multiples y sont aussi ». Encore une fois, il ne faut voir en cette théorie qu'un moyen jugé commode de faire comprendre, à

(1) *L. c.* : « Mundus sive universum est contractum maximum atque unum... infinitas contracta, ut sit contracte infinitus ».

(2) *De Venat. sap.*, ch. VII.

(3) *Doct. ign.*, l. II, ch. IV : « Omnia autem entia, quae sunt partes universi... simul cum universo in esse prodierunt... sine quibus, nec universum, nec perfectum esse potest ».

l'encontre de certaines objections qui avaient cours chez les penseurs anciens, comment Dieu a pu produire le monde multiple. Tout se passe, dit Cusa, « comme si » l'Univers était un intermédiaire entre la suprême unité et la multiplicité ; mais l'Univers n'est pas réellement distinct de l'ensemble des choses multiples (1).

Au reste, Nicolas ne tarde pas à envisager de manière très différente la difficulté de la « complication » et de « l'explication ». Dieu est en toutes choses, dit-il, comme la vérité est dans ses images ; il est comme un visage, dont les choses seraient des reproductions diverses.

Un objet placé devant des miroirs plus ou moins concaves, s'y reflète plus ou moins fidèlement, selon leur degré de concavité (2). Ainsi en est-il de Dieu et des choses : la substance une, dont le Λόγος seul est le parfait miroir (3), est reproduite plus ou moins bien dans les êtres individuels, selon leur degré de spiritualité. Notre esprit, parce qu'il est simple et peut impliquer en lui les images de toutes choses, représente le mieux la « complication » divine (4). Les choses matérielles, selon que leurs formes sont des reflets plus ou moins fidèles de l'esprit, participent aussi de la forme des formes ; mais à cause de leur caractère extensif, elles sont plutôt des « explications » que des « images » de la simplicité divine (5).

Tout l'être des formes formées est donc dans leur archétype ou modèle unique, et Dieu est en elles tout ce qu'elles sont, sans que pour cela elles cessent d'être multiples ; tandis que Dieu reste un, parce qu'il n'est pas la forme de tel ou tel être, mais la forme de toutes les formes (6). Mais comme chacune de celles-ci représente plus ou moins Dieu, chaque chose a une certaine unité ; et pour la même raison, toutes ont entre elles des ressemblances (7). Il s'ensuit que le monde, lui aussi, dans son

(1) *Doct. ignor.*, l. II, ch. IV : « Deus igitur qui est unus, est in uno universo ; universum vero est in universis contracte. Et *ita intelligi poterit* quomodo Deus qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo, est *quasi* ex consequenti mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum, mediante uno universo in Deo ». Nous soulignons à dessein certains mots qui confirment notre thèse.

(2) *De Filiat. Dei*, p. 122 : « In omnibus contractis et curvis (speculis), omnia non uti sunt apparent, sed secundum recipientis speculi conditionem, scilicet : cum diminutione, ob recessum recipientis speculi a rectitudine ».

(3) *De Fil. Dei*, *l. c.* : « In speculo igitur illo primo veritatis, quod est verbum, Λόγος, seu filius Dei... »

(4) *De Mente*, ch. IV, p. 152 : « Mens est imago complicationis divinae prima, omnes imagines complicationis sua simplicitate et virtute complicantis ».

(5) *De Mente*, ch. IV, p. 153 : « Creaturae mente carentes sunt potius divinae simplicitatis explicationes quam imagines, licet secundum relucentiam mentalis imaginis, in explicando, de imagine varie participent ».

(6) *De Possest*, p. 252 : « excepto quod Deus non sit... forma alicujus, sed omnibus forma ».

(7) *De Conjecturis*, l. II, ch. III.

ensemble, a une certaine unité (1). Sans doute, il n'existe que des individus; mais ces individus ne sont pas simplement juxtaposés, au hasard : il y a entre eux un ordre, une harmonie cachée et incompréhensible ; un lien mystérieux les unit, qui résulte de leur participation à un même Être. Parce qu'en cet Être ils sont un, entre eux ils sont connexes; parce que tous l'imitent plus ou moins, il y a entre eux des ressemblances en même temps que des différences ; de sorte que le monde est comme une vaste hiérarchie, où la perfection va croissant à mesure que les individus reflètent mieux l'unité divine.

Indiquée déjà dans le *De Docta ignorantia*, mais développée surtout dans le *De Mente*, cette théorie, en ce qu'elle a d'essentiel, se rattache intimement à la théorie augustinienne de l'exemplarisme divin et, par elle, au platonisme. On la retrouve à travers tous les ouvrages de Cusa ; mais le cardinal l'utilise plus spécialement pour la solution du problème de la connaissance de Dieu ; et alors il la rapproche plutôt des textes de l'Écriture, en particulier de celui de saint Paul, d'après lequel on peut s'élever des créatures au créateur. Elle a cependant des attaches philosophiques avec l'ensemble de son système. Puisqu'il existe seul avant la création, si l'on peut ainsi parler, l'auteur du monde ne peut avoir d'autre modèle de son œuvre que lui-même. Pourrait-il en imaginer un, que ce modèle, étant sa pensée, ne se distinguerait pas de lui, en vertu de l'absolue unité divine. Or, un tel modèle ne saurait être réalisé, car l'infini n'est pas multipliable. Reste que Dieu crée son image, comme le peintre ferait son propre portrait (2). Cette comparaison tend à faire croire qu'une sorte de miroir préexistant est nécessaire pour recevoir les images de Dieu, une sorte de matière éternelle, renouvelée d'Aristote, qui serait susceptible de revêtir les formes formées (3). En réalité, pareille conclusion serait inexacte. La forme se reflète dans la matière, dès l'instant qu'elle commence d'être; et la matière n'existe pas plus sans la forme, que la forme sans la matière. De leur fusion, résulte l'individu concret, en dehors duquel nous savons qu'il n'y a rien (4).

(1) *De Mente*, ch. xi, p. 166 : « Unde dicitur trinitas individua una? In Deo, ab unitate uniente...; in aliis, ab unitate naturae, quae est quasi quaedam imago unitatis unientis ».

(2) *De Mente*, ch. xiii, p. 169 : « Quia immultiplicabilis est infinita ars, oportet quod tunc ejus surgat imago, sicut si pictor seipsum depingere vellet ».

(3) *Doct. ignor.*, l. II, ch. ii, p. 25 : « Cum creaturae esse non possit aliud esse quam ipsa resplendentia, ncn in aliquo alio positive recepta... quemadmodum fortassis si penitus artificiatum, ab idea artificis dependens, non haberet aliud esse quam dependentiae... sicut imago speciei in speculo posita, quod quidem speculum ante aut post, per se et in se nihil sit ».

(4) *De Dato Patris luminum*, ch. xxii, p. 286 : « Non est res cui forma dat esse, cum nihil sit nisi per formam. Non est igitur res a forma esse capiens, esset enim antequam esset : sed forma dat esse rei, hoc est forma est ipsum esse in omni re quae est, ut esse datum rei sit ipsa forma dans esse ».

La théorie de l'exemplarisme se ramène donc à ceci : les choses sont à Dieu ce que des images multiples et imparfaites sont à leur modèle unique (1). Elle prend des aspects divers, selon les noms que Cusa attribue successivement à Dieu : l'un, le même, le non-autre ; mais le point de vue auquel il se place après le *Possest*, donne à l'exemplarisme, dans ses derniers écrits, un particulier relief. Dieu est le *Posse ipsum*, l'absolue puissance, qui contient toutes les autres et les a produites. Les pouvoirs spécifiques : être, vivre, comprendre, ne sont que des manifestations de l'unique et fondamental Pouvoir : le *Posse ipsum* est le pouvoir de tous ces pouvoirs, bien que ceux-ci ne se confondent pas avec lui (2).

Mais Nicolas ne s'illusionne-t-il pas quand il affirme ainsi le dualisme? Si la créature n'est qu'un reflet du créateur, une image sans sujet préexistant, un mode d'apparition du Pouvoir unique ; si d'autre part, comme il l'écrit en toutes lettres, il n'y a qu'une seule essence dont les choses sont des manifestations diverses, si surtout l'être d'une chose, c'est sa forme, et si la forme de toute forme, c'est Dieu, on retombe dans l'affirmation que Dieu est l'être de tout. Cela se comprend-il en dehors du panthéisme ? Kæstner ne le croit pas plus que Stöckl (3); et Cusa ne trouverait rien à leur répondre, sinon que tout cela n'est que conjectures ; que c'est une manière commode, bien qu'imparfaite, de se représenter comment Dieu est la cause unique de tout, et comment la création n'ajoute rien à la perfection infinie.

Une troisième théorie combine les deux précédentes, en y ajoutant une idée toute nouvelle : celle de force. Dans le *De Venatione sapientiae*, Cusa reprend l'argumentation des anciens : tout ce qui existe pouvait exister. Il en conclut qu'avant le monde réel, il existait un monde possible, duquel l'autre a été fait ; qu'entre le *Pouvoir faire* (Posse facere), qui est Dieu, et le *Pouvoir fait* (Posse factum), qui est le monde, il y a un *Pouvoir être fait* (Posse fieri), qui est le Possible. Celui-ci jouerait à peu près le rôle de l'Univers, dont il a été question dans la *Docte ignorance*, si, au point de vue statique auquel il s'était placé en 1440, Nicolas ne substituait maintenant un point de vue dynamique. En créant le *Posse fieri*, dit-il, Dieu crée en lui toutes les choses, qui se dérouleront

(1) *De Mente*, ch. III, p. 152 : « Omnia in Deo sunt, sed ibi rerum exemplaria ».

(2) *De Apice theoriae*, pp. 334-335 : « Non videbis varia entia, nisi apparitionis ipsius posse modos. Quidditatem autem non posse variam esse : quia est posse ipsum varie apparens. Nec in iis quae aut sunt, aut vivunt, aut intelligunt, quidquam aliud videri potest quam posse ipsum, cujus posse esse, posse vivere et posse intelligere sunt manifestationes. ...Non est igitur posse ipsum, posse esse, seu posse vivere, posse intelligere et ita de omni posse, cum quocumque addito, licet posse ipsum sit posse ipsius posse esse, et ipsius posse vivere, et ipsius posse intelligere ».

(3) Kæstner, *Der Begriff*, p. 23. Stöckl, *Gesch. der Phil.*, p. 67.

ensuite dans le temps (1). Deux comparaisons de Cusa font bien saisir sa pensée, en ce qu'elle a ici d'original. Le logicien qui veut créer l'art du syllogisme, pose d'abord ce qui le rend possible : le nom, le verbe, la proposition, les figures, les modes ; puis il ordonne à son disciple de syllogiser selon les règles indiquées par lui. Ainsi fait Dieu : il crée le monde possible, et en lui, implicitement (complicite), tout ce qui est nécessaire à sa constitution, c'est-à-dire la matière, la vie, la pensée, avec leurs modes, leurs espèces et leurs combinaisons ; et il donne à la Nature, qui est concréée au possible, la divine mission de développer (explicare) ce monde possible, selon l'idée qu'il s'est faite de chaque chose (2). Autre comparaison : la possibilité est comme la couleur, par laquelle la lumière rend visibles les choses ; elle est l'image, la similitude de Dieu, et c'est de cette similitude que tous les êtres participent (3).

On voit comment, ici, la théorie de l'exemplarisme se superpose à celle de l'Univers. C'est elle qui conduit à la notion de l'Univers-force, ou de Puissance ; car pourquoi la vertu créatrice n'aurait-elle pas son image dans le monde ? Nicolas s'arrête d'autant plus volontiers à cette idée, que le problème de l'*explication* en sera plus éclairé. « Le *Posse fieri*, dit-il, est la semence des semences ; c'est la semence qui, en se développant, produit ce monde beau et lumineux » (4). Le *Posse fieri* n'est donc pas quelque chose d'indéterminé, d'informe, une sorte de chaos créé par Dieu. Ce n'est ni la *materia secunda* des scolastiques, comme le veut Stöckl, ni la πρώτη ὕλη d'Aristote, laquelle n'est que le sujet du principe qui la revêtira des formes actuelles ; c'est plutôt, comme le dit Kæstner (5), une pure entéléchie, une force, un élément unique, qui est dynamique. Mais la comparaison du germe, comme toute autre, est inadéquate : le *Posse fieri*, la Possibilité, n'est pas un monde en raccourci, un intermédiaire, si subtil qu'on le conçoive, entre Dieu et le monde. Le *De Ludo globi* met en garde contre une pareille interprétation : la matière n'est rien en acte ; c'est une simple façon de parler que de dire : « tout

(1) *De Venat. sap.*, ch. III, p. 300 : « Cum impossibile fieri non fiat, nihil factum est aut fiet, quin potuit aut possit fieri... Omnia igitur quae post ipsum sunt, a creatore, de ipso posse fieri producta sunt... ».

(2) *Op. cit.*, ch. IV, p. 301 : « Deus, volens constituere mundum pulchrum : posse fieri ipsius et in ipso complicite omnia ad illius mundi constitutionem creavit necessaria... Hoc divinum opificium Deus, obedienti scilicet naturae, ipsi posse fieri concreatae tradidit, ut posse fieri mundi, secundum jam dictas praedeterminatas intellectus rationes explicaret ».

(3) *Op. cit.*, ch. VI, passim.

(4) *De Venat. sap.*, ch. VI, p. 302 : « Unum semen seminum existentium, viventium, sentientium et intelligentium, est participabilis Dei similitudo, quam posse fieri nominamus, de qua lux aeterna hunc pulchrum et lucidum mundum produxit, et cuncta quae fiunt constituit ». Cf. dans saint Augustin, *De Civitate Dei*, XXII, 24, la comparaison de l'arbre sorti de la semence, appliquée à la création.

(5) *Der Begriff der Entwicklung*, p. 21.

est fait de matière » ; elle n'a pas d'autre fondement que la nécessité pour tout ce qui existe, d'avoir été possible (1).

S'il n'existe que Dieu d'une part, et les choses multiples de l'autre, la tentative d'explication échoue comme les autres : on ne voit plus comment l'un est l'être des choses, sans multiplicité. Le cardinal ne l'avoue qu'avec quelque difficulté ; il lui répugne de faire du Possible un être, mais il maintient néanmoins qu'il n'est pas un pur néant. Par delà la Nature, à l'action de laquelle un Raymond de Sabunde rattachait tout mouvement, il a entrevu, comme dans un éclair, la conception leibnitzienne de la matière ; mais le génie aristotélicien l'avait trop profondément marqué de son empreinte, pour qu'il pût concevoir une force sans sujet ; et sa conclusion résignée fut que, s'il faut convenir que Dieu dépasse notre pensée, la matière lui échappe elle aussi (2).

Mieux précisé par les essais d'explication que nous venons de présenter, le problème n'est donc pas résolu. Nous savions que les choses sont en Dieu et Dieu dans les choses, sans la pluralité et les autres imperfections qui lui sont connexes ; nous entrevoyons maintenant comment cela peut se faire, quoique nous ignorions toujours comment cela se fait. Mais pourquoi l'Univers n'est-il en acte que d'une manière «contracte»; pourquoi les images de Dieu sont-elles multiples ; pourquoi le possible ne se réalise-t-il que successivement; en un mot, pourquoi, aux deux termes du mouvement créateur, ne trouve-t-on pas une réalité identique, pourquoi la création n'est-elle pas reçue comme elle est donnée ?

Platon s'est posé la question, répond le cardinal : dans le Phédon, il s'est demandé pourquoi il semble y avoir plusieurs exemplaires des choses; et il l'a résolue en disant qu'il n'en faut pas chercher la raison dans leur exemplaire unique, mais dans un « accident », qui les fait participer diversement de leur cause (3). Cette réponse, Cusa la fait sienne, en poussant plus à fond l'explication. Si la créature, dit-il, est corruptible, divisible, imparfaite, diverse, multiple, elle ne peut tenir de Dieu cette infériorité, parce que Dieu, étant au-dessus de toute envie, ne peut lui communiquer, comme tel, un être diminué. Elle ne le tient pas non plus

(1) *De Ludo globi*, l. I, p. 219 : « Intelligisne per posse fieri, possibilitatem seu materiam, aliquid de quo factus est mundus, ut de ligno globus ? Nequaquam, sed quod mundus, de quo quae possibilitas, seu posse fieri, aut materia dicitur, ad modum qui actu esse dicitur transivit... Non est igitur aliquid actu materia ; sed res quae fit dicitur ex materia fieri, quia fieri potuit ».

(2) *Loc. cit.* : « Non est igitur penitus nihil... Sicut enim conceptus de Deo omnem excellit conceptum, sic de materia, omnem fugit conceptum ».

(3) *Doct. ignor.*, l. I, ch. xvii, p. 12 : « Sicut ipse divinus Plato qui, ut refert Chalcidius in Phaedone, dixit unum esse omnium rerum exemplar, sive ideam uti in se est; in respectu vero rerum quae plures sunt, plura videntur exemplaria.... diversitas rerum non est ex diversitate rationis quae est una, sed ex accidenti, quia aeque rationem non participant ».

d'une autre cause positive, puisqu'il n'en existe pas encore en dehors de lui. Comme la ligne infinie est aussi la droite infinie, et que la courbe provient d'elle en tant qu'elle est ligne, mais non en tant qu'elle est courbe; ainsi, la créature tient de Dieu son unité, sa distinction (discretio) et sa connexion à l'Univers; mais, si son unité réside dans la pluralité, sa distinction dans la confusion, et sa connexion dans la discordance, cela n'est dû, ni à Dieu, ni à quelque autre cause positive, mais à une « contingence » (1).

Qu'est-ce-à-dire ? Un « hasard », comme le croit Falckenberg (2) ? Au contraire ; le contexte prouve jusqu'à l'évidence que, si les choses sont finies et multiples, ce n'est pas par hasard, mais nécessairement. Dieu leur donne l'être ; elles le prennent à leur manière, selon leur nature ; elles en participent diversement, parce qu'il ne peut exister deux êtres absolument semblables (3). La diversité, la multiplicité, la limitation, sont des particularités sans lesquelles les choses ne seraient pas ; elles découlent de ce fait même que les choses ne sont pas Dieu (4). Le hasard n'entre pas plus dans la constitution intime des êtres qu'il n'influe sur les événements dont ils seront, dans la suite, les sujets.

Ainsi précisés les rapports de Dieu et du monde, tels que permet de les établir une étude comparative de leurs caractères respectifs ; ainsi déterminés les liens de causalité qui, de toutes parts, rattachent les choses à l'Être, nous pouvons demander à Cusa comment, en fait, le monde est né, pourquoi et quand Dieu a posé, en dehors de lui, les créatures.

(1) *Doct. ignor.*, l. II, ch. II, p. 24 : « Quoniam ipsum maximum procul est ab omni invidia, non potest esse diminutum (ut tale) communicare. Non habet igitur creatura, quae ab esse est omne id quod est, corruptibilitatem, divisibilitatem, imperfectionem, diversitatem, pluralitatem et caetera hujusmodi, a maximo... neque ab alia causa positiva... Sicut enim linea infinita est rectitudo infinita, quae est causa omnis esse linealis, linea vero curva, in hoc quod linea, ab infinita est, in hoc quod curva, non ab infinita est..., ita quidem contingit rebus... Habet igitur creatura a Deo ut sit una, discreta et connexa universo, et quanto magis una, tanto Deo similior. Quod autem ejus unitas est in pluralitate, discretio in confusione et connexio in discordantia, a Deo non habet, neque ab aliqua causa positiva, sed contingenter ».

(2) *Grundzüge*, cité et réfuté par Uebinger, *Die Gotteslehre*, p. 41.

(3) *Doct. ignor.*, l. I, ch. XVII, p. 12 : « Quod autem diversimode participetur, hoc evenit, quia probatum est superius non posse esse duo aeque similia... ».

(4) *Op. cit.*, l. II, ch. II, p. 24. La ligne courbe est courbe parce qu'elle n'est pas maxima ; car si elle était maxima, elle ne serait pas courbe. Ainsi en est-il des choses. Dans le *De Conjecturis*, l. II, ch. IX, p. 103, Cusa appelle « nécessités secondes » les nécessités de ce genre, par opposition à la nécessité absolue de Dieu.

CHAPITRE VI

La Genèse du monde et la Providence

Dieu seul connaît le « comment » de la création (1). Cusa n'épargne cependant pas les conjectures, pour arriver à s'en faire quelque idée.

Son point de départ, solidement établi, a son fondement, non dans les philosophies païennes, toutes imbues du principe que « de rien, rien ne se fait » (2), mais dans la foi chrétienne elle-même. Dieu a créé le monde « ex nihilo » ; c'est la vérité à laquelle Nicolas reviendra facilement, quand il se sera égaré, parce qu'il la tient pour la première et l'unique certitude qu'il puisse avoir sur la question. Mais ce n'est pas même un essai d'explication. Comment, là où il n'y avait rien, le monde est-il apparu ?

« Par émanation », dit-il quelque part (3) ; et là-dessus, Denzinger de s'écrier à l'idéalisme ! Mais le contexte interdit évidemment d'attacher à cette expression le sens plotinien ; il montre, au contraire, qu'elle n'est, dans l'intention du cardinal, comme l'a vu Falckenberg, qu' « une simple figure » (4). On y lit, en effet, que tout existe de par l' « intention » de Dieu (5), c'est-à-dire par un acte positif, qui exclut le panthéisme. Au reste, il faut se souvenir que le mot *émanation* n'a pas, au moyen âge, le sens qu'on serait tenté de lui prêter aujourd'hui. Saint Thomas l'emploie pour caractériser les rapports de Dieu et du monde (6) ; son maître,

(1) *Doct. ignor.*, l. II, ch. XIII, p. 43. Interrogées sur la manière dont elles ont été faites, les créatures répondent que Dieu seul le sait, qui les a faites... « Ab eis sciscitanti quid sint, aut quomodo... respondent... neque ex nobis tibi aliud quam nihil respondere possumus... sed ille solus... qui fecit nos, solus scit quod sumus, aut quomodo... ».

(2) Sermon *Vocatum est*, 1er janvier 1456, p. 568.

(3) *Doct. ignor.*, l. II, ch. IV, p. 28 : « Patet quomodo per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto, totum universum prodiit in esse».

(4) *Op. cit.*, p. 28. Il y cite Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss*, I, 359.

(5) *Doct. ignor.*, l. c. : « Ita dicimus, cum ex intentione artificis, omnia in esse prodierunt ».

(6) *Expositio in Physic.*, VIII, lect. 2 : « Quia omnis motus indiget subjecto, ut hic Aristoteles probat, et rei veritas habet, sequitur quod productio universalis entis a Deo non sit motus, nec mutatio, sed sit quaedam simplex *emanatio* ». Cf. *Summa contra Gentes*, l. IV, c. I : « Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas ad quas terminatur ».

Albert le Grand, qui critiqua le premier, chez Avicébron, une doctrine de l'émanation issue du néo-platonisme arabe, n'en écrivit pas moins des phrases comme celle-ci : « Le Père est la source de la vie qui a trouvé sa veine dans le Fils, et dans l'Esprit saint son flux en toutes choses. Il faut avouer de quelque manière que, du premier être, découle en tous les êtres une forme unique... ». Nicolas de Cues connaît et cite ces paroles (1). Faut-il s'étonner, dès lors, de le voir écrire : « Toute forme découle de la forme de Dieu, tout être découle de son être, toute bonté de sa bonté, toute vérité de sa vérité ; et ce flux, nous l'appelons création » ? (2) Pas plus chez lui que chez Albert le Grand ou chez saint Thomas, ces expressions n'ont un sens panthéistique.

L'émanation ou le flux unique de l'Univers, c'est, en quelque sorte, le lien qui rattache le monde à Dieu. Ailleurs, Cusa considère plutôt les choses dans leur rapport avec Dieu, et alors il expose la théorie platonicienne de la *participation.* Tous les êtres, dit-il, participent diversement de la réalité divine, soit en eux-mêmes, et alors ce sont des substances, soit par l'intermédiaire des substances, et ce sont des accidents (3). Malgré la distinction aristotélicienne de la substance et de l'accident, cette solution se rattache, en son fonds, à la théorie de l'exemplarisme divin, et ne saurait avoir de réelle valeur explicative que si l'on suppose une sorte de chaos préexistant au cosmos, et un démiurge qui l'organise ou une âme qui l'informe. Aussi Cusa, et c'est dans la logique de son système, abandonne-t-il le point de vue de la créature, pour se placer au point de vue de Dieu posant son acte créateur.

Dans le *De Genesi*, où Dieu est appelé « le même », l'immuable, la création est regardée comme une « assimilation » ; et voici pourquoi. Le « même » ne peut produire que le « même » (4) ; son acte est nécessairement une identification, un appel de l' « autre », ou du « non-être » à lui (5). Mais le « même » ne saurait se reproduire parfaitement, parce que, multiplié, il serait toujours le « même » (6). D'autre part, le résultat

(1) Il les cite d'après le sermon *Tu es Christus filius Dei vivi* ; et le *Commentaire sur le pseudo-Denys.* Cf. *De Concord. catholica*, l. I, ch. I, p. 693, et *De Beryllo*, ch. XVI, p. 271.

(2) Sermon *In principio*, 1445, p. 361 : « Fluit enim a forma Dei omnis forma, ab esse divino omnis esse, a bonitate divina omnis bonitas et a veritate divina omnis veritas. Et talem fluxum creationem vocamus ».

(3) *Doct. ignor.*, l. I, ch. XVIII, p. 13 : « Aliqua sunt entia immediatius entitatem maximam in seipsa participantia : ut sunt simplices finitae substantiae. Et sunt alia entia non per se, sed per medium substantiarum entitatem participantia, ut sunt accidentia... ita maximum omnium qualitercumque diversimode participantium ».

(4) *De Genesi*, p. 127 : « Idem videtur aptum natum esse facere idem ».

(5) *Op. cit.*, p. 129 : « Non est igitur Idem aptum natum nisi identificare, et hoc est idem facere... Evocat igitur Idem non idem ad idem ».

(6) *Loc. cit.* : « Cum autem unitas, quae coincidit cum eodem absoluto, sit immultiplicabilis, quia idem, quae et unitas ».

de son action ne saurait être l' « autre », puisque l' « autre » ne peut être tel que parce qu'il est identique à lui-même (1). Entre « le même » et « l'autre », il n'y a que le semblable. L'acte créateur est donc une assimilation plutôt qu'une identification (2) ; ou, pour parler plus exactement, il est une identification qui aboutit à une assimilation. On peut y découvrir comme deux mouvements inverses : « le même » descend vers « l'autre », « l'autre » monte vers « le même ». Le point de coïncidence de ces deux mouvements, c'est le monde ou la ressemblance de Dieu (3). De là vient que le monde n'est, ni l'unité absolue, ni la pluralité absolue, mais une pluralité ordonnée et harmonieuse.

Ce qu'il dit ici du « même » et de « l'autre », Nicolas le répète ailleurs en termes différents, lorsque, par exemple, il présente la création comme une compénétration réciproque de l'unité et de l'altérité, de la lumière et des ténèbres, de Dieu et du néant ; ou qu'il y distingue comme deux côtés, l'un extrinsèque : l'appel du néant à l'être, et l'autre intrinsèque : l'inclination de l'être vers Dieu. Mieux que par des formules, sa pensée s'exprime par le graphique auquel il a donné le nom de « paradigme de la participation » (4). On y voit comment les deux cônes de Dieu et du néant, de l'être et du non-être, de la lumière et des ténèbres, du même et de l'autre, se compénètrent, de telle sorte que le sommet du premier atteigne en son milieu la base du second, et réciproquement.

Il faudrait se garder cependant de prendre ses paroles trop à la lettre et d'interpréter rigoureusement son paradigme : ils n'expriment qu'une conjecture (5); en réalité, la « progression » de Dieu vers le néant ne se sépare pas de la « régression » du néant vers Dieu (6) ; il n'y a qu'un terme, et non pas deux; l'altérité, étant le résultat d'une différence, ne saurait constituer un principe d'être (7).

Quant à l'acte identificateur ou assimilateur, il est, à plus forte raison,

(1) *Op. cit.*, p. 128 : « Cum dicimus diversum esse diversum, affirmamus diversum esse sibi ipsi idem ».

(2) *Op. cit.*, p. 129 : « Omnis identificatio reperitur in assimilatione ».

(3) *Loc. cit.* : « Assimilatio autem dicit quandam coincidentiam descensus ipsius Ejusdem ad non idem, et ascensus non idem ad Idem ».

(4) *De Conjecturis*, l. I, ch. XI, p. 85.

(5) *Loc. cit.*, p. 84 : « Ipsum universum... ex unitate et pluralitate in invicem progredientibus constitui conjecta ».

(6) *Op. cit.*, ch. XII, p. 87 : « Unitatem autem in alteritatem progredi, est simul alteritatem progredi in unitatem. Et hoc diligentissime adverte... simplici enim intellectu progressionem cum regressione copulatam concipito, si ad arcana illa curas pervenire ».

(7) *De Visione Dei*, ch. XIV, p. 194 : « Non est autem principium essendi alteritas : alteritas enim dicitur a non esse, quod enim unum non est aliud, hinc dicitur alterum ».

inconnaissable lui aussi. Moïse en a parlé dans la *Genèse*, mais d'une manière toute humaine, en un langage qui parût acceptable à ses contemporains (1) ; il l'insinue assez clairement quand il dit que Dieu n'est rien de ce qu'on peut voir ou imaginer et ne fait rien à la manière des hommes (2). Les Pères, d'ailleurs, l'ont compris, qui, comme saint Ambroise, saint Basile, saint Augustin, saint Jérôme, ont pris la liberté de faire, au sujet de la création, des conjectures diverses.

On peut néanmoins, avec les plus sages philosophes, croire que Dieu a créé les formes naturelles des choses par un commandement de sa volonté; à peu près comme un architecte, auquel les outils obéiraient docilement, ferait une maison (3) : tout agent, étant identique à lui-même, identifie, c'est-à-dire tend à s'assimiler l'objet sur lequel s'exerce son action ; toute action a donc quelque ressemblance avec une création. Celle qui y ressemble le plus, c'est l'enseignement : le maître veut s'identifier son disciple ; et il y réussit, à des degrés divers, selon que celui-ci perçoit seulement le son de sa voix, comprend les mots de son discours, ou pénètre le sens de sa pensée (4). Qu'est-ce à dire, sinon que Dieu a tout fait par son Verbe, selon l'expression du Prophète (5) ? Créer et parler sont tout un en Dieu, comme dire et écrire coïncident pour l'écrivain : il n'y a, entre ces opérations, qu'une distinction de raison (6).

Mais qu'est ce que la parole de Dieu, sinon sa vision, c'est-à-dire sa pensée, puisqu'il est l'absolue simplicité (7)? C'est donc en voyant le monde que Dieu le crée, dira Nicolas dans le *De Visione Dei* (8). Les êtres sont, parce qu'il les voit, et au moment où il les voit ; s'il y a en eux de la succession, si les uns apparaissent après les autres, c'est que

(1) *De Genesi*, p. 131 : « Ubi vero Moyses modum quo haec acta sunt, omnia humaniter exprimit, credo ipsum ad finem ut verum modo quo verum capi possit per hominem eleganter expressisse ».

(2) *Loc. cit.* : « Quando aperuit Deum nihil omnium esse quae videri aut figurari possunt... quodque ipse... nihil agat per temporales moras, satis ostendit se creationis inexpressibilis modum humaniter figurasse ».

(3) *De Genesi*, p. 131 : « Ex prudentioribus philosophis habetur, ita a Deo, purissimo intellectu..., formas naturales rerum, imperio voluntatis oriri, sicut imperio architectonici, cui instrumenta obediunt, forma domus ». Cf. *De Beryllo*, ch. XIX, p. 278.

(4) *Op. cit.*, p. 132 : « Puto quod docere, sit inter nobis notas operationes, satis propinqua assimilatio universalis modi creationis... »

(5) *Op. cit.*, p. 134 : « Ait Propheta : In verbo Domini cæli formati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum ». Cf. Psaume XXXII, v. 6.

(6) Sermon *Multifarie*, 15 déc. 1456, p. 620 : « Creare et loqui quoad Deum idem sunt, nam *Dixit et facta sunt*... in substantia sunt idem, sed ratione varia ».

(7) *De Visione Dei*, ch. X, p. 190 : « Non est aliud loqui tuum quam videre tuum, cum non differant realiter in te, qui es simplicitas absoluta ».

(8) *Op. cit.*, ch. VIII, p. 188 : « Videre tuum est causare. Cf. *De Non aliud*, ch. XXIII, p. 190 : « Sed illius videre constituere est ».

Dieu ne les a pas vus plus tôt (1). Comment cela se concilie-t-il avec l'unité et l'éternité de la vision divine ? Pour le faire comprendre, Cusa invite son lecteur à considérer une horloge. Les heures, dit-il, se déroulent successivement sur le cadran, et cependant, on peut dire que l'horloge les contient toutes en elle-même, d'une manière implicite. Ainsi en est-il de Dieu : la vision qu'il a du monde est une, bien que les êtres se succèdent dans le temps (2).

L'idée de l'unité divine et le principe de la « théologie circulaire » devaient d'ailleurs conduire logiquement Nicolas de Cues à identifier la vision, la volonté ou les autres facultés qu'il attribuait à Dieu par un anthropomorphisme conscient, avec son être ou son essence (3). « Votre vision, Seigneur, c'est votre essence », dit-il. « Pour vous, créer, c'est être » (4). Mais alors, Dieu est le monde, créer et être créé sont la même chose ; nous nous trouvons en face de la contradiction, de l'absurde. Oui, dit Cusa, et il faut accepter la contradiction, pour la dépasser. Créer et être créé coïncident (5) dans un acte unique : la communication de l'être divin à toutes choses (6). Cette communication, cependant, n'est pas Dieu : Dieu est au-dessus des contraires que sont créer et être créé, bien que tous les êtres soient ce qu'ils sont parce qu'il est ; il n'est pas créateur, mais plus que créateur (7).

Tout cela n'est pas autre chose qu'un aveu d'impuissance , c'est le rejet des tentatives d'explication qui feraient regarder Dieu comme un homme supérieur, dont l'action serait comparable à la nôtre ; c'est une affirmation nouvelle et en quelque sorte plus éclatante, de sa transcendance, en même temps que de sa causalité. Il a tout fait ; et cependant, « aussi longtemps qu'on le conçoit comme créateur créant, on est en deçà du mur du paradis ». Quelle n'est donc pas la profondeur de son incompréhensibilité ! (8)

(1) *De Vis. Dei*, ch. x, p. 190 : « Sed quod res in hoc mundo secundum prius et posterius existunt, est quia tu prius res tales, ut essent, non concepisti. Si prius concepisses, prius fuissent ».

(2) *De Vis. Dei*, ch. xi, p. 191.

(3) Cf. *Doct. ignor.*, l. II, ch. iii, p. 27 : « Voluntas et omnipotentia sunt suum esse... nam tota est in circulo theologia ».

(4) *Vis. Dei*, ch. ix, p. 188 : « Visus tuus Domine est essentia tua » ; ch. xii, p. 192 : « Creare tuum est esse tuum ».

(5) *Op. cit.*, ch. xii, p. 192 : « Si occurrat murus absurditatis, qui est coincidentiae ipsius creare cum creari, quasi impossibile sit quod creare coincidat cum creari... tamen non obstat : creare enim tuum est esse tuum ».

(6) *Loc. cit.* : « Non est aliud creare pariter et creari, quam esse tuum omnibus communicare, ut sis omnia in omnibus, et ab omnibus tamen maneas absolutus».

(7) *Loc. cit.* : « Ultra hanc coincidentiam creare cum creari es tu Deus... licet omnia id sint quod sunt, quia tu es... Non es creator, sed plus quam creator ».

(8) *Vis. Dei*, ch. xii, p. 192 : « Quam incomprehensibilis es ! Quamdiu concipio creatorem creantem, adhuc sum citra murum paradisi ».

Y a-t-il lieu maintenant de se demander pourquoi le monde a été fait ? La création n'est-elle pas nécessaire ?

En montrant qu'il n'y a pas de proportion entre Dieu et son œuvre, que celle-ci n'est pas le prolongement ou la dégradation de son auteur, la Docte ignorance nous apprend que le monde a pour origine un acte positif de la volonté divine, comme disent les théologiens (1). Or, Cusa ne distingue pas entre volonté et liberté. Il s'élève contre Platon et Aristote, qui ne reconnurent pas en Dieu la liberté, et regardèrent la création comme une nécessité naturelle (2). Sans doute, ajoute-t-il, Dieu n'agit pas par un accident, comme le feu par la chaleur; Avicenne l'a bien vu : sa simplicité exclut tout accident ; et cela peut porter à croire qu'il agit par son essence. Il ne s'ensuit pas cependant qu'il se comporte comme une nature ou un instrument nécessité par une autorité supérieure : sa libre volonté ne se distingue pas de son essence (3) ; le Tout-puissant est un principe libre (4).

Si l'on veut pousser plus loin l'anthropomorphisme (5), il faudra faire à cette liberté la part la plus large, car, non seulement Dieu était libre de créer ou de ne pas créer, mais il pouvait créer des mondes tout différents de celui que nous voyons, des mondes dont nous ne pouvons nous faire aucune idée (6). C'est librement qu'il s'est déterminé à créer celui qui existe, plutôt qu'un autre (7); et si le ciel est ciel, si la terre est terre, si l'homme est homme, c'est uniquement parce que leur auteur l'a ainsi voulu (8). On aurait tort, néanmoins, d'en inférer que les actions divines sont livrées à l'arbitraire ou au caprice; car, en Dieu, la volonté ne se distingue pas de l'intelligence ou de la raison et de la sagesse (9).

(1) *De Non aliud*, ch. IX, p. 163. *De Beryllo*, ch. XXIII, p. 275.

(2) *De Beryllo*, *loc. cit.* : « Illud ignorabant, tam Plato quam Aristoteles ; aperte enim uterque credidit conditorem intellectum ex necessitate naturae omnia facere ; et ex hoc omnis eorum error secutus est ».

(3) *Loc. cit.* : « Nam licet non operetur per accidens, sicut ignis per calorem, ubi bene dicit Avicenna (nullum enim accidens cadere potest in ejus simplicitatem) et per hoc videatur agere per essentiam : non tamen propterea agit quasi natura seu instrumentum necessitatum, per superiorem imperium ; sed per liberam voluntatem, quae est et essentia ejus ».

(4) Sermon *Caelum et terra*, 8 décembre 1454, p. 494.

(5) *De Venat. sap.*, ch. XVII, p. 320 : « Dum... humaniter consideras ».

(6) *Loc. cit.* : « Cum nihil esset creatum, neque cælum, neque terra, nec aliud quidquam, non fuerunt illa plus creabilia quam alia quae nihil commune cum istis habent, et de quibus nullum possumus conceptum facere ».

(7) *Loc. cit.* : « Deus ipse determinavit intra suum conceptum, quod mundum istum... crearet ».

(8) *De Beryllo*, ch. XXIX, p. 278.

(9) *Loc. cit.* : « Ita quod voluntas non sit nisi intellectus seu ratio... Quod voluntate factum est, ex fonte prodiit rationis ». Même idée dans le *De Non aliud*, p. 163.

Ainsi, Cusa concilie l'intellectualisme thomiste et le volontarisme scotiste, échappant aux difficultés d'une théorie exclusive, par le principe de la « théologie circulaire ». Qu'on imagine, dit-il, un homme dont la main serait fermée et vide, mais qui, cependant, en tirerait et compterait tout ce qu'il veut, et l'on aura une image du Créateur. De sa main fermée, c'est-à-dire de la vertu de sa puissance, Dieu compte tout; et compter ainsi, c'est discerner en créant, parce qu'il tire tout de sa puissance, bien qu'il le tire du néant. L'acheteur qui compte ses deniers énumère ce qu'il possède : l'action de nombrer suppose des choses qui se nombrent. Le calcul de Dieu, lui, n'est pas postérieur à l'être : Dieu pose lui-même les essences ou les formes (1).

Mais pourquoi les poser ? Quel a pu être le motif déterminant, si l'on peut ainsi parler, de la volonté divine, c'est-à-dire le but que Dieu s'est proposé en créant, ou la fin de la création ?

A vrai dire, la question est insoluble : interrogées, les créatures restent muettes, dit Cusa dans la *Docte ignorance* (2). Parmi les diverses hypothèses qui ont été mises en avant, les préférences du cardinal vont néanmoins à celle des « pieux auteurs », d'après lesquels Dieu aurait créé le monde pour faire connaître sa bonté (3). Dans le *De Filiatione Dei* et le *De Dato Patris luminum*, il dit explicitement, à la suite des premiers Pères et du pseudo-Denys, que Dieu n'a agi que par bonté (4) ; puis, considérant que sa bonté est son essence, et se rappelant l'axiome scolastique d'après lequel il est de la nature du bien de tendre à se répandre et à se multiplier, il ajoute qu'en créant, Dieu n'a fait que suivre sa nature (5). Ailleurs, il place en première ligne, dans l'intention du créateur,

(1) Note manuscrite, de la main de Nicolas, au *cod. cusan.* 50, f° 1. « Nota sicut si homo, ex clausa manu in qua nihil aliud haberet, quae vellet numeraret, puta si ex illa numeraret denarios, licet nullum in manu haberet, sic Deus ex clausa manu, scilicet virtute suae potentiae, omnia numeratur, et hoc numerare est creando discernere. Educit enim de manu potentiae suae omnia, licet ex nihilo; cum nihil omnium quae numerando creantur sit in manu clausa seu virtute potentiae. Computator de manu clausa numeratur denarios, sed quos habet in essentia numeratur; unde numerare est post esse numerabilium; numerare Dei non est post esse, sed est ipsum essentiare seu formare ».

(2) *Doct. ignor.*, l. II, ch. XIV, p. 43 : « Ab eis sciscitanti quid sint... aut ad quid, respondent : neque ex nobis tibi aliud quam nihil respondere possumus... ; sed ille solus... qui fecit nos, solus scit quod sumus..., aut ad quid ».

(3) *Op. cit.*, l. II, ch. II, p. 25.

(4) *De Filiatione Dei*, p. 124 : « Principium nostrum... bonitate sua creavit... ». *De Dato Patris luminum*, ch. IV, p. 288 : « Haec generatio, quae sic volontarie fit, non habens causam, nisi bonitatis ejus ».

(5) Sermon *Pax hominibus*, 25 décembre 1454, p. 498.

le désir de manifester la beauté de son idée (1), de faire resplendir sa gloire (2), ou de faire connaître sa sagesse (3).

Tous ces motifs, d'ailleurs, loin de s'exclure les uns les autres, se tiennent, au contraire, et se complètent : c'est en manifestant sa sagesse par la beauté du monde, que Dieu fait resplendir sa gloire. « Ainsi Trajan, voulant manifester sa gloire à la postérité, fit dresser la colonne, qu'on appelle *sa* colonne parce qu'elle tient de sa volonté tout son être de colonne, afin que, dans l'œuvre de sa volonté, ornée des précieux bas-reliefs que l'on sait, resplendissent à la fois la sagesse, l'ordre et la puissance de celui qui a pu la faire édifier » (4).

En dernière analyse, c'est donc lui-même que Dieu a en vue en créant, bien qu'il n'y ait pas en lui d' « indigence » (5). Et quelle autre fin eût-il pu viser et proposer au monde que lui-même, puisque seul il existait ?

Certains ont cru le monde éternel, dit Nicolas de Cues, parce qu'ils ont senti que sa durée est incommensurable. Ils sont tombés à peu près dans l'erreur de celui qui, voyant qu'une partie d'un corps est sphérique, en infèrerait que le corps tout entier est une sphère parfaite, parce qu'il ne peut s'assurer du contraire (6). L'éternel est sans proportion avec le successif ; et de ce que nous ne pouvons mesurer la durée d'une chose, il ne s'ensuit nullement qu'elle est éternelle. Nos mesures rationnelles ne sauraient atteindre l'intemporel. Il est donc vrai, comme disent les Aristotéliciens, que le monde est éternel, en ce sens que la raison n'en mesure pas la durée ; mais il est plus vrai, comme disent les Platoniciens, qu'il a été engendré par l'Éternel absolu (7).

(1) *De Ludo globi*, l. I, p. 219 : « Voluit Deus pulchritudinem conceptus sui manifestare... ».

(2) Sermon *Cum omni militia*, 8 mai 1455, p. 557 : « Hic est ergo finis creationis, scilicet ostensio gloriae creatoris ». — *De Beryllo*, ch. XXXVII, p. 283. — *De Non aliud*, ch. IX, p. 164 : « Ut videas regem regum... ad gloriae suae ostensionem... universum... creasse ». Cusa se réfère, pour cette idée, à l'Évangile et à la Bible.

(3) *De Venat. sap.*, ch. XXXII, p. 324. Notons cependant que la sagesse se fait connaître plutôt par l'ordre que l'on trouve dans la création, que par la création elle-même.

(4) *De Non aliud*, p. 163-164.

(5) Sermon *Cum omni militia*, l. c.

(6) *De Genesi*, p. 130 : « Quidam, ex eo quia senserunt durationem mundi incommensurabilem, judicarunt ipsum aeternum... Hi mihi decepti videntur : quasi oculus judicaret aliquod corpus participans sphaericam figuram in parte qua videtur, ideo esse perfectam sphaeram, quia videre nequit quod non sit sphaera ».

(7) *L. c.* : « Necesse est ut alto intellectu juvamur, qui nobis ostendit mensuram rationalem, improportionabiliter infra aeternum deficere : ut non sequatur hoc esse aeternum, cujus duratio est ratione inappraehensibilis : mensurae enim rationales, quae temporalia attingunt, non attingunt res a tempore absolutas..... Peripateticorum dictum, mundum fuisse ab aeterno, prout ipsi aeternum, per rationem mensurantem inattingibile asserunt, verum est ».

Sans doute, dans son auteur, il se confond avec l'éternité même : toujours, Dieu a pu le créer, et par conséquent toujours il l'a créé, puisqu'il est immuable ; mais le don divin n'est reçu que dans le temps (1) : considéré en lui-même, le monde est « ab aeterno », en ce sens que la création, éternelle de la part de Dieu, ne se réalise que moyennant une « descente », une chute, une « contraction » de l'éternité dans la durée, laquelle a un commencement. Croire qu'entre l'éternel présent et le temps, qui en découle, il y a un intervalle, est une erreur d'imagination : entre l'être éternel et l'être temporel, entre l'être de Dieu et celui du monde, il n'y a pas d'intermédiaire. On peut donc dire que le monde a toujours existé, parce que *toujours* veut dire tout le temps, et que la durée n'a commencé qu'avec la créature. Par suite, la question de savoir si Dieu pouvait créer le monde plus tôt qu'il ne l'a fait, implique contradiction ; elle suppose qu'avant la création, il pouvait exister une créature, que Dieu ne peut pas tout ce qu'il veut, qu'il n'est pas Dieu. Mais *toujours* n'est pas synonyme d'*éternel*, car la quantité, si grande soit-elle, n'épuise pas l'infinie grandeur, le temps n'épuise pas l'éternité (2).

Si l'acte créateur est intemporel, il s'ensuit qu'il n'y a pas en lui de succession : de la part de Dieu, la création de toutes choses est simultanée ; et cela se conçoit, puisqu'il a agi comme il l'a voulu. Dans l'acte volontaire, le commencement coïncide avec la fin : quand nous voulons nous transporter à Rome; nous y sommes à l'instant même par la pensée (3). Dieu n'a donc pas produit d'abord l'intelligence, puis l'âme, puis la nature, comme le veut Avicenne; il a créé tout l'univers en bloc, comme l'œuvre jaillit d'un seul jet dans l'intention de l'artiste (4). Quant à la question de savoir pourquoi l'existence du monde hors de Dieu entraîne la succession temporelle, elle n'est qu'un cas particulier du problème de l'imperfection de la création. Cusa y répond en invoquant l'impossibilité de la coexistence de deux éternels (5).

Le monde a donc commencé : la succession temporelle suppose un point de départ, comme la série des nombres ; mais son commencement est en Dieu ; c'est ce qui explique son incommensurabilité (6). Conrad

(1) *De Dato Patris luminum*, ch. III, p. 287 : « Omnem creaturam, in datore aeternam, atque ipsam aeternitatem esse.... semper enim omnipotens potuit dare...... Semper enim dator dedit, sed non recipiebatur nisi in descensu ab aeternitate. Descensus autem talis est contractio aeternitatis in durationem, initium habentem ».

(2) Sermon *Ubi est*, 6 janvier 1456, p. 570-571.

(3) Sermon *Non in solo pane*, 23 mars 1455, p. 509-510.

(4) *Doct. ignor.*, l. II, ch. IV.

(5) Sermon *Verbum caro*, 1er janvier 1454, p. 482.

(6) *De Genesi*, p. 130 : « Non fecit Deus durationem potius extra Idem absolutum initium habere, quam mundum... Sicut non attingitur quidquam mundi uti est, nisi solum in Eodem absoluto, ita nec duratio potest uti est aliqua mensura attingi ».

de Wartberg objecte bien, à son confrère, que l'on peut, d'après Moïse, évaluer la durée du monde à moins de 7000 ans ; mais Nicolas, sans s'émouvoir, avec une largeur de vues étonnante pour l'époque, répond à son interlocuteur : « Lorsque Moïse enseigne des faits, quand il dit la création, la chute originelle, la Rédemption, je reconnais volontiers son autorité ; mais lorsqu'il raconte la manière dont ces faits se sont accomplis, alors il n'est plus mon guide infaillible, parce qu'alors il emploie un langage humain, un langage accessible aux intelligences de son temps » (1).

La durée du monde jusqu'à nous ne peut être mesurée, bien qu'il ait eu un commencement. Par contre, si l'on regarde vers l'avenir, il faut dire qu'il n'aura pas de fin. En effet, Dieu crée comme la raison compte ; et si le nombre a un point de départ : l'unité, il n'a cependant pas de fin, parce que, toujours, on peut lui ajouter l'unité (2). Bien des changements peuvent survenir ici-bas, mais jamais un élément ne saurait se résoudre pleinement en un autre ; à plus forte raison, la machine du monde ne saurait-elle périr (3). Elle a donc une certaine éternité (aeternitas principiative contracta), qu'il faut se garder de confondre avec l'éternité absolue (4). Telle est la doctrine présentée dans le *De Dato Patris luminum.*

Le *De Ludo globi* apporte, à la solution de la question, une modification qui n'est pas sans intérêt. Jusqu'ici, Cusa avait distingué les expressions *aeternum* et *ab aeterno*, n'appliquant au monde, considéré dans son origine, que la seconde. Maintenant, la distinction porte sur les termes *aeternitas* et *aeternum* ; et le cardinal n'hésite plus à dire que le monde est « éternel, parce qu'il vient de l'éternité » (5). Ce changement, qui ne porte d'ailleurs pas sur le fond de la doctrine, trouve son explication dans une analyse plus pénétrante de la notion de temps.

(1) *Op. cit.*, p. 130-131 : « Ego Moysi scripturas admodum magnifacio, et eas verissimas scio, quando ad scribentis intentionem adverto... Ubi vero Moyses modum quo haec acta sunt omnia humaniter exprimit, credo ipsum ad finem ut verum modo quo... capi possit... expressisse ».

(2) *De Dato Patris luminum*, ch. III, p. 287 : « Pluralitas numerus est, et hoc ipsum est creatoris creare, quod est rationis ratiocinari seu numerare. Numerus vero descendens principium habet, sicut unitatem ; sed non habet finem, cum non sit dabilis numerus ultra quem dabilis alius non existat ».

(3) *Doct. ignor.*, l. II, ch. XIV, p. 42 : « ...ut nullum elementorum in aliud sit penitus resolubile, ex quo evenit mundi machinam perire non posse ».

(4) *De Dato Patris luminum*, ch. XXIII, p. 287 : « Descendit igitur creatura ab aeternitate, in qua semper fuit. Sed quia data aeternitas non fuit nisi contracte recepta, hinc aeternitas sine principio principiative recepta existit. Mundus igitur habet principium... ; non est aeternitas absoluta, sed aeternitas principiative contracta ».

(5) *De Ludo globi*, l. I, p. 212 : « Non puto intelligentem negare mundum esse aeternum, licet non sit aeternitas... Sic et mundus aeternus, quia est ab aeternitate ».

Le monde, avons-nous vu, est *ab aeterno*, parce qu'entre l'éternel et lui, il n'y a pas de temps ; mais on peut dire au même titre, que le temps lui-même est « ab aeterno » (1). Il y a cependant, entre le temps et le monde, une certaine connexion : le monde ne dépend pas du temps, mais la réciproque n'est pas vraie : le temps est la mesure du mouvement du monde ; si le mouvement cessait, le temps disparaîtrait, alors que le monde continuerait d'exister. Si donc il faut employer le mot *éternel*, on doit reconnaître qu'il convient beaucoup plus au monde qu'au temps (2). Ainsi, on est amené à établir, entre Dieu, le monde et le temps, la gradation *aeternitas*, *aeternum*, *ab aeterno* ; et Cusa répugne d'autant moins à le faire, qu'il a trouvé jusque dans l'Écriture, le mot *éternel* appliqué au temps (3).

Le développement du monde dans le temps ne le fait pas échapper au regard de Dieu. Parce que Dieu implique tout, même les contradictoires, rien n'arrive que selon sa Providence ; de tout ce qui est dans l'univers, rien n'est caché à ses yeux (4).

La nature humaine est simple et une : la naissance inattendue d'un homme n'y peut rien ajouter, pas plus que la mort n'en peut retrancher quoi que ce soit ; elle implique à la fois ceux qui sont, ceux qui ne sont pas, ceux qui pourraient être et qui cependant ne seront pas. Ainsi en est-il de la Providence : à supposer qu'une chose arrive, qui n'arrivera jamais, rien n'y serait ajouté, parce qu'elle implique ce qui arrive et ce qui n'arrive pas, mais reste à l'état de possible. On comprend, dès lors, que notre liberté ne lui fasse pas échec. Que nous fassions une chose, que nous fassions le contraire, que nous nous abstenions d'agir, tout cela est également impliqué dans la Providence divine (5).

(1) *Loc. cit.* : « Dicitur igitur aeternum tempus, quia ab aeternitate fluit ».

(2) *Op. cit.*, p. 213 : « Mundo magis convenit nomen ut dicatur aeternus quam tempori : quia mundi duratio non dependet a tempore. Cessante enim motu cæli et tempore, quod est mensura motus, non cessat esse mundus. Sed mundo penitus deficiente, deficeret tempus ».

(3) *Op. cit.*, p. 212 : « Tempus aliquando dicitur aeternum, ut Propheta ait de aeterno tempore, cum tempus non habuerit initium in tempore ».

(4) *Doct. ignor.*, l. I, ch. xxii, p. 17 : « Quoniam... manifestum est Deum esse omnium complicationem, etiam contradictoriorum, tum nihil potest effugere ejus potentiam... Nihil igitur nisi secundum Dei Providentiam eveniet ». Cf. aussi le sermon *Ecce ascendimus*, 27 févr. 1457, p. 646.

(5) *Doct. ignor.*, loc. cit. : « Humana natura simplex et una est, si nasceretur homo qui etiam nunquam nasci expectabatur, nihil adderetur humanae naturae, sicut nihil demeretur ab illa si non nasceretur, sicut nec cum nati moriuntur ; et hoc ideo quia humana natura complicat... Ita, licet eveniet quod nunquam evenit, nihil tamen adderetur divinae providentiae, quoniam ipsa complicat, tam ea quae eveniunt, quam ea quae non eveniunt sed evenire possunt... Sive enim fecerimus aliquid, sive ejus oppositum, aut nihil, totum in Dei Providentia implicitum fuit ».

D'ailleurs, si tout est en Dieu, Dieu n'est-il pas aussi en toutes choses ? (1) N'est-il pas la forme des formes, et Nicolas n'a-t-il pas dit que la vision de Dieu est à la fois son être et l'être des créatures ? Comme le scribe connaît les lettres qu'il a formées, Dieu, artisan de tous les êtres, connaît leurs espèces et leurs formes. Comme l'âme sent tout ce qui se passe dans le corps, ne ferait-on qu'arracher un cheveu, Dieu, qui est en quelque sorte l'âme du monde, sait tout ce qui arrive dans l'univers. Sa connaissance est même plus parfaite que celle des anges ou des hommes, puisque les perfections des effets sont dans leur cause, d'une manière plus noble ; elle implique tous les modes du connaître, comme le sens commun implique tous les sens particuliers, avec cette différence toutefois, qu'il n'y a pas en lui d'actes successifs. Il connaît nécessairement et simultanément toutes les choses en général, et chacune en particulier (2). Que l'on considère donc la « complication » ou l' « explication », on aboutit toujours à la doctrine de la Providence.

Ni l'immutabilité, ni la simplicité divine ne saurait la contredire, car si Dieu est en tous lieux, il n'y est pas d'une manière locale (3) ; et s'il voit les êtres successifs et leurs actions, il ne les voit pas d'une manière temporelle. Cusa envoie aux moines de Tegernsee une icone dont le regard semblera fixer chacun d'eux, de quelque côté qu'ils la contemplent et quelque nombreux qu'ils soient, et les suivre tous à la fois, dans quelque direction qu'ils marchent (4). Ainsi, dit-il, la Providence divine, sans sortir de son immutabilité, embrasse de son regard tout l'univers. Rien ne lui échappe : elle veille à la fois sur la plus petite comme sur la plus grande de ses créatures ; et elle s'occupe de chacune comme si elle existait seule (5). Dieu voit tout, par une intuition simple, dans le point de l'éternité, où tout ce qui est temporel est impliqué, comme le nombre est impliqué dans la simplicité de l'unité. L'éternité est comme une semence qui serait grosse du temps : la connaître, c'est connaître du même coup tout ce qui peut être « expliqué » ou développé dans le temps (6).

Mais n'est-il pas meilleur en soi de ne pas connaître le mal ? Nicolas, qui n'ignore pas cette difficulté, énoncée déjà par la philosophie grecque,

(1) *De Quaer. Deum*, p. 294 : « Ubique est, omnia videt, in omnibus est ».

(2) Sermon *Ecce ascendimus*, p. 646 : « Necessario Deus universaliter omnia simul et singulariter singula cognoscit ».

(3) Sermon *Ubi est*, 6 janv. 1456, p. 570 : « Est in omni loco, sed non localiter ».

(4) *De Visione Dei*, Préface, p. 181. Voir, à ce sujet, notre opuscule intitulé : *Autour de la Docte Ignorance*, p. 37-43.

(5) *Op. cit.*, p. 182 : « Ita habet diligentissimam curam minimae creaturae, quasi maximae et totius universi ».

(6) Sermon *Ecce ascendimus*, l. c.

la résout, à l'opposé d'Aristote, en ne mettant aucune limite à la connaissance divine : « Je dis que Dieu connaît le bien et le mal, écrit-il, comme l'œil connaît la lumière et les ténèbres ; parce que, s'il en était autrement, sa connaissance ne serait pas parfaite ». Le peintre connaît son tableau, et si quelqu'un le macule, il s'en aperçoit. Que le démon souille les vives couleurs avec lesquelles Dieu a peint les créatures à son image, Dieu le sait. Il connaît le péché et le mal ; il n'ignore même pas les maux qui, pour nous, sont futurs (1).

Au reste, ajoute Nicolas dans *De Beryllo*, tous les événements qui se déroulent dans le monde et toutes les lois qui les règlent, se produisent d'après une loi unique, donnée par Dieu une fois pour toutes. La nature, « concréée » à la matière, ou plutôt au « possible », et source de tout changement, est en quelque sorte l'instrument par lequel l'auteur du monde dirige et conserve son œuvre (2). C'est par la nature que les êtres naissent, se meuvent, agissent ; mais il ne faut voir en elle autre chose que la volonté immuable et l'intelligence divines, se manifestant diversement dans l'espace et dans le temps (3). Nicolas compare quelque part l'âme humaine à la vibration qui produit l'harmonie dans la cloche de verre (4) ; on peut dire que la nature, à son sens, est l'harmonieuse vibration imprimée au monde par la « chiquenaude divine ».

Il y a plus : non seulement la vertu du devenir vient de Dieu, non seulement Dieu connaît et veut le développement des êtres créés ; mais ce développement lui-même ne se produit que sous son action continuelle. Le parfait précède l'imparfait, car le plus ne saurait sortir du moins (5) ; le passage de la puissance à l'acte suppose un moteur autre que la puissance. La vertu de la semence ne s'actue que sous l'influence du soleil ; de même, le monde ne se meut vers le meilleur que sous le souffle de l'Esprit divin qui opère tout en tout (6).

(1) Sermon *Ecce ascendimus*, *loc. cit.* : « Dico Deum gloriosum cognoscere bona et mala (quia alias perfecte non cognosceret) sicut oculus cognoscit lumen et tenebras ».

(2) *De Beryllo*, ch. xxxvi, p. 283 ; *De Venat. sap.*, ch. ix, p. 304 : « Hic motus quo posse ut actu fiat movetur, naturalis dicitur : est enim a natura, quae est divini praecepti instrumentum, in ipso posse fieri creatus, ut naturaliter et delectabiliter... actu fiat quod fieri potest ».

(3) *De Beryllo*, l. c. : « Quam gloriosus sit ille Imperator, qui per naturam tanquam legem, omnibus imperat, omnia conservat in specie incorruptibili supra tempus, et in individuis temporaliter, et quomodo omnia hac lege naturae oriuntur, moventur et ea operantur, quae lex naturae imperat, in qua lege non nisi intellectus ille viget ».

(4) *De Mente*, ch. xiii, p. 169.

(5) *Doct. ignor.*, l. II, ch. iii, p. 26 : « Perfectum omne imperfectum antecedit ».

(6) *De Dato Patris luminum*, ch. I, p. 285. Ces passages ne s'appliquent directement qu'à l'âme humaine. — Sermon *Ecce ascendimus*, 27 février 1457, p. 647 : « Ipse operatur omnia in omnibus ».

Ce qui fait l'unité et l'harmonie de l'individu comme de l'ensemble du monde ; ce qui fait éclore les virtualités naturelles et qui fait naître, dans les créatures, l'aspiration et le mouvement vers leur auteur, c'est ce divin Esprit, qui circule dans tous les êtres (1), et dont l'action implique et déborde celle de l'âme du monde, au sens des anciens, et celle de la nature, au sens des savants de la Renaissance.

Mais qu'est-ce que l'Esprit, sinon Dieu lui-même ? Nous nous retrouvons en face du problème fondamental de l'immanence ou de la transcendance, se posant ici sous l'aspect spécial de la causalité efficiente. Sous cette forme, Nicolas n'éprouve guère le besoin de l'étudier directement : puisqu'en Dieu, être et agir se confondent, le problème de la causalité est résolu en même temps que le problème de l'être. Cependant, de même qu'il a affirmé que Dieu est l'Être et la Forme, bien que les êtres et les formes soient distincts de lui ; de même, il présente Dieu comme la Cause, et il affirme néanmoins que les causes ne se confondent pas avec lui. Dieu, Être du monde, c'est le Père ; Dieu, Forme du monde, c'est le Verbe ; Dieu, Mouvement du Monde, c'est l'Esprit. Mais plus exactement, Dieu est l'être des êtres, la forme des formes, le mouvement des mouvements ; et les êtres, les formes, les mouvements ne sont pas lui (2).

Cela revient à dire que la Trinité divine est la cause unique de tout ce qui existe et que l'être monde n'ajoute rien à l'être de Dieu. Peut-on aller plus loin et soutenir que les deux termes se confondent, au point de n'en faire qu'un ? Nicolas ne manque pas une occasion de le défendre. Toutes les explications et les théories dont on vient de lire l'exposé n'ont d'autre but, à ses yeux, que de jeter quelque lumière sur l'impénétrable mystère des rapports de Dieu et du monde ; et elles n'ont de valeur que pour autant qu'elles sauvegardent intégralement la distinction des deux termes que notre faiblesse se trouve impuissante à concilier.

Considérons maintenant de plus près les créatures. Étudions en eux-mêmes, dans leur composition ou leur nature, les êtres concrets qui se partagent, en dehors de Dieu, le domaine du réel.

(1) Cf. sermon *Medius vestrum*, 21 décembre 1455, p. 563-567. Longue et subtile comparaison de l'aimant.

(2) On retrouve ces expressions très fréquemment dans les œuvres de Cusa.

CHAPITRE VII

Les Créatures

Tous les êtres de l'univers ont entre eux certains rapports, une certaine « concordance », une nature qui leur est commune, et que l'on peut considérer comme un élément universel. De même, il entre dans tout ce qui fait partie du monde sensible une certaine communauté de nature, qui constitue, en quelque sorte, un élément général. L'élément, au sens de Cusa, est ce qui fait l'unité de chacune des régions de l'être, ce qui est participé, à divers degrés, dans la série continue des êtres qui font partie de chacune de ces régions.

Parmi les éléments, les uns sont plus intellectuels, d'autres plus rationnels, d'autres enfin plus sensibles. Dans ce que le sens considère comme élément, la raison découvre toujours une composition. Ce qui paraît simple aux yeux de la raison se rapproche davantage de la simplicité élémentaire, mais n'en reste pas moins composé, au jugement de l'intelligence. Enfin, l'intellect ne devient jamais élément pur, au regard de la simplicité divine. Il y a donc une hiérarchie d'éléments. Ils sont entre eux comme le point, la ligne et la surface : le monde sensible n'atteint rien de plus simple que la surface ; le monde rationnel place avant la surface, la ligne ; le monde intellectuel fait précéder la ligne du point indivisible. Ils sont entre eux aussi, pour employer une comparaison moins abstraite, comme la lettre, la syllabe et le mot.

Par des considérations de ce genre, la raison est amenée à imaginer, dans chacune des trois régions : sensible, rationnelle, intellectuelle, quatre éléments premiers, qui peuvent s'unir et se ramener circulairement l'un à l'autre, de même que la progression quaternaire de l'unité dans l'altérité est en même temps le retour de l'altérité dans l'unité (1). L'unité est, en effet, à la fois imparticipable et participable : imparticipable dans la précision de sa simplicité, elle est participable dans l'altérité, c'est-à-dire dans la multitude ; et le mouvement, le passage,

(1) Si l'on additionne la série des quatre premiers chiffres, on arrive à la dizaine, qui est la seconde unité. *De Conjecturis*, l. II. ch. IV.

la « progression » de l'unité dans l'altérité, s'opère par la tétrade, qui est en quelque sorte l'unité participable. Tout ce qui participe de l'unité, en participe donc nécessairement dans la tétrade (1). En toute unité participée, il y a, par suite, quatre éléments, qui se retrouvent à des degrés divers parmi les êtres qui participent de cette unité. Le but de la recherche intellectuelle relative au monde, la clef de l'art conjectural, sera par conséquent de retrouver, dans la multitude des « participants », les quatre éléments de chacune des régions : sensible, rationnelle et intellectuelle (2).

Si l'on conçoit les éléments comme des points, on comprend facilement que trois ne suffisent pas à constituer un solide, puisque trois points ne déterminent qu'une surface. On comprend aussi que, le corps une fois formé, on ne peut pas plus le résoudre en chacun de ses éléments qu'on ne peut séparer le point de la ligne, la ligne de la surface, et la surface du solide. Puisque la première surface exige trois points, sans cependant pouvoir subsister en elle-même, et puisqu'il faut quatre surfaces pour constituer le premier corps, on peut conjecturer de là que quatre éléments sont nécessaires pour composer un corps parfait. Mais, s'ils sont nécessaires, ils sont aussi suffisants. En effet, le carré se résout en triangles ; et c'est le triangle, surface première et irréductible, qui est le principe des figures multiangles. Les quatre éléments premiers ou surfaces, constituent donc par leur assemblage, comme premier solide, la pyramide triangulaire, dont les six lignes terminent ces surfaces.

Mais, nous l'avons vu, un élément n'est jamais réalisé en soi, dans toute sa pureté : son unité est toujours plus ou moins mêlée d'altérité ; il n'existe que des composés d'éléments ou mixtes (*elementata*). Encore faut-il remarquer que l'unité imparfaite du composé ne s'exprime elle-même que dans une mutabilité continue. Chacun des éléments pourra par conséquent « compliquer » en lui les trois autres, comme le cône de la pyramide triangulaire comprend ses trois faces, en sorte que l'unité de l'un soit l'actualité des autres, et qu'ainsi naisse le mixte de cet élément (3). Il y a donc quatre premiers composés ou mixtes, auxquels l'élément dominant donne son nom. Ce sont, par ordre de simplicité

(1) Ainsi, par exemple, l'unité corporelle n'est participable que dans l'altérité corporelle quaternaire, l'unité exemplaire n'est participable que dans l'altérité exemplaire quaternaire, l'unité de la couleur, du son, de la vérité, etc., ne sont participables que dans leur altérité quaternaire. Ces altérités, on peut les appeler les « similitudes » ou les « explications » de leur unité.

(2) *De Conjecturis*, l. II, ch. VI.

(3) *De Conjecturis*, l. II, ch. IV, p. 98 : « Quodlibet igitur elementorum tria in se alia, quasi conus trigonae pyramidis, poterit complicare, ut unitas unius elementorum aliorum sit actualitas, atque sic ejus elementi proprium exurgat elementatum ».

décroissante : le feu, l'air, l'eau et la terre, que l'on appelle communément éléments (1).

De cette théorie, généralement admise de son temps, d'après laquelle les éléments n'existent jamais « à l'état pur » et peuvent se convertir partiellement l'un dans l'autre, Cusa esquissa un jour une preuve expérimentale. « Si l'on pose, dit-il, une plaque de verre sur la neige, on voit, à sa surface, l'air se condenser en eau » ; il existe, d'autre part, des fontaines dont l'eau se change en pierre ; et telle eau hongroise, grâce au vitriol qu'elle contient, change le fer en cuivre. « Des propriétés de ce genre prouvent que les eaux ne sont pas purement élémentaires, mais mixtes » (2).

Il découvre d'ailleurs que la classification des éléments exprime, avec leur ordre de succession, leur inter-communicabilité ; mais, de ce point de vue, il sera amené à mettre l'eau sur le même rang que l'air. Voici comment il raisonne : Ce qui est par soi précède toute participation. Le feu, qui est chaud par lui-même, précède tout ce qui peut devenir chaud, c'est-à-dire l'air, l'eau, la terre ; mais par contre, il ne peut devenir lui-même ni humide, c'est-à-dire froid, ni sec, c'est-à-dire mêlé de terre. Parce que l'eau est froide par elle-même, elle est antérieure à la terre et n'est pas postérieure à l'air, qui l'une et l'autre peuvent devenir froids. De même, l'air est antérieur à la terre et n'est pas postérieur à l'eau, parce que, seul, il est naturellement humide. La terre est donc le dernier des éléments et le feu le premier, tandis que l'air et l'eau tiennent le milieu. Par suite, bien que l'air ait plus d'amitié pour le feu et l'eau pour la terre, l'un et l'autre s'unissent à celle-ci sans intermédiaire (3).

Au reste, Dieu, artiste admirable, a si bien proportionné les éléments, qu'il n'y a pas plus de terre dans la terre que d'eau dans l'eau, d'air dans l'air et de feu dans le feu ; qu'aucun élément ne peut se convertir intégralement en un autre ; et que, la concorde cessant, le résultat de leur union se trouve brisé. Il les a si bien ordonnés, que leur équilibre est parfait : autant l'eau est plus légère que la terre, qui occupe le centre

(1) *De Conject.*, l. II, ch. IV, p. 98 : « Quatuor igitur prima sunt elementata. In simpliciori enim lucidiori atque unitiori elemento, tria caetera constricta in sensibili regione, ignis nomen habent ; in grossiori vero ac tenebrosiori elemento, caetera contracta terrae vocabulum tenent ; in medio ad lucididitatem accedente, aeris ; in inferiori densiori, aquae appellationem sortiuntur. Sunt autem haec quae vulgo Elementa dicuntur ».

(2) *De Staticis experimentis*, p. 176. ORATOR : « Nullum punctum dabile dicitur elementum, quomodo hoc experimur per stateram » ? — IDIOTA : « ... Convertuntur enim elementa unum in aliud per partes, uti experimur vitro in nive posito aerem in vitro in aquam condensari, quam in vitro fluidam reperimus. Sic experimur certam aquam in lapides verti, uti aquam in glaciem, et virtutem indurativam ac lapidificativam certis fontibus inesse ... Ita etiam fertur aquam quamdam in Ungaria reperiri, quae ob virtutem vitrioli quae in ea est, vertit ferrum in cuprum. Ex talibus enim virtutibus, constat aquas non esse purae elementares, sed elementatas ».

(3) *De Venatione sapientiae*, ch. XXXIX, p. 331.

du globe, autant l'air est plus léger que l'eau et le feu que l'air ; l'espace occupé par ces éléments est d'ailleurs proportionnel à leur poids, en sorte que le contenant en occupe un plus grand que le contenu, et que la terre soit comme soutenue dans l'espace par le feu (1).

Pour se rendre bien compte du rapport des éléments entre eux, il suffit de se reporter au graphique appelé par Nicolas : « figure de l'univers ». On y distingue, superposés dans le cercle de l'univers, les cercles de trois régions ; dans chacun de ceux-ci, les cercles de trois ordres ; enfin, dans chacun de ces derniers, les cercles de trois chœurs. Que, dans cette figure, le grand cercle représente le feu, l'air, l'eau, ou la terre, on voit, déclare Cusa, qu'il contient les cercles des trois autres éléments, que l'air du feu contient lui aussi les trois autres, et ainsi de suite. Ainsi, on passe de l'universel au particulier, par une progression quaternaire. Par conséquent, un élément en « complique » *universellement* trois, ces trois en « compliquent » *généralement* neuf, ces neuf en « compliquent » *spécialement* vingt-sept. L'unité de chaque élément s'explique ainsi par le cube de la triade. Mais l'unité coïncide avec l'infinité : l'unité spécifique, c'est l'infinité des individus ; aucun nombre ne peut donc épuiser sa puissance. Par suite, l'universalité élémentaire est comme la puissance qui s'élève à l'acte dans l'individu, de même que le point passe à l'acte dans le corps, par la ligne et la surface, ou la lettre dans le discours, par les syllabes et les mots. Inversement, le composé individuel (*elementatum specialissime*) descend dans les éléments universels sans lesquels il ne pourrait subsister, comme l'acte dans la puissance. L'individu est, en quelque sorte, le terme du flux des éléments et le commencement de leur reflux ; tandis que la généralité la plus grande est le commencement de leur flux et de la fin de leur reflux. L'individu contracte ou concrétise, dans les limites de sa région, la généralité des éléments; puis il leur donne libre cours, pour qu'ils retournent dans la généralité. Il en est des éléments universels comme de l'océan, qui est la mère de tous les fleuves ; et des éléments très spéciaux comme des sources, d'où naissent les ruisseaux qui retournent à l'océan.

La conclusion de ces considérations, c'est que, puisqu'on retrouve en chaque chose tous les éléments et que la participation ne peut jamais être deux fois identique, aucune science ne peut atteindre exactement la composition des corps : la chimie est nécessairement mêlée d'ignorance, et elle l'est d'autant plus qu'elle est moins générale ; quant à la médecine, qui repose elle aussi sur la mesure, elle ne peut pas

(1) *Doct. ignor.*, l. II, ch. XIV, p. 42 : « Gravitas enim levitate constringente sustinetur, terra enim est gravis, quasi in medio suspensa ab igne : levitas autem gravitati innititur, ut ignis terrae. Et dum haec aeterna sapientia ordinaret, proportione inexpressibili usa est ... ponderans ita elementa, ut quanto aqua terra levior, tanto aer aqua et ignis aere, ut simul pondus cum magnitudine concurreret, et continens majorem locum occuparet contento ».

davantage sortir du domaine de la conjecture (1). Cela n'empêchera pas d'ailleurs Nicolas de Cues de proposer un jour, dans le *De Staticis experimentis*, aux chimistes, aux lapidaires, aux médecins et aux pharmaciens, un moyen de perfectionner leur art, en le rendant plus expérimental par un emploi judicieux de la méthode des pesées ; il aura renoncé alors aux spéculations pythagoriciennes et cabalistiques, du *De Conjecturis* pour fonder l'étude de la matière sur l'observation exacte de la réalité (2).

Il y a des êtres où le corps est uni à la nature spirituelle : ce sont les être animés. La corporéité s'y élève dans la spiritualité et l'esprit y descend dans la corporéité : double mouvement, dont chaque aspect complète l'autre (3). Si l'âme descend dans le corps, c'est pour que le corps s'élève jusqu'à elle, mais c'est aussi pour accomplir ses opérations, pour exercer ses facultés, pour faire passer à l'acte ses virtualités. L'âme et le corps sont faits l'un pour l'autre. Ainsi, l'âme humaine façonne son corps autrement que les autres animaux, parce que ce corps postule un esprit différent ; correspondance constatée de longue date, qui est le fondement de l'art des physiognomes. L'animal se meut, contrairement à la plante, afin de chercher sa nourriture ; mais aussi pour accomplir les opérations de son âme. L'homme a été doué de raison pour être capable de semer, de planter, d'édifier, sans doute ; mais aussi afin que la nature corporelle s'élevât en la spirituelle.

Ce qui différencie chaque animal de tous les autres, c'est donc une différence commune à l'esprit et au corps. Mais s'il ne peut y avoir, ni deux esprits, ni deux corps identiques, il n'y a pas non plus de différence sans ressemblance. Tout esprit a, en même temps, des ressemblances et des différences avec chacun des autres, sans que jamais ce rapport puisse se trouver deux fois égal, ou qu'on puisse le préciser parfaitement.

C'est qu'aucun esprit n'est simple. De même que chaque élément corporel est un mixte, de même chacun des esprits, végétatif, sensitif, rationnel, intellectuel, inclut à sa manière les quatre éléments de la nature spirituelle : tous ils sont, à des degrés divers, des mélanges de ténèbres végétatives et de lumière intellectuelle. Les végétaux par exemple, ont une sensibilité végétative, qui les rend sensibles aux températures exceptionnelles ; ils ont même une intelligence végétative,

(1) *De Conjecturis*, l. II, ch. v, p. 98-99 : « Satis autem manifestum tibi est nullam scientiam attingere praecisam elementorum compositionem : cum impossibile sit duo aeque elementorum participare naturam ... ut in confusiori atque generaliori scientia, minor sit ignorantia. Ita vides scientiam medicinalem conjecturam evadere non posse, sicut nec omnem aliam mensuris incumbentem ».

(2) Voir à ce sujet ce qui a été dit dans le chapitre intitulé « Le savant », p. 253.

(3) Ceci, et ce qui suit, est expliqué au *De Conjecturis*, l. II, ch. x, p. 104-106.

qu'ils manifestent en poussant des rameaux pour s'accrocher ou se suspendre lorsqu'ils deviennent trop pesants.

On peut poursuivre plus loin encore le parallélisme de l'âme et du corps, et se représenter le corps comme l'altérité dont l'âme est l'unité. Dès lors, ce que l'on trouve dans le corps à l'état « d'explication », on peut le transporter symboliquement dans l'âme, à l'état de « complication » : comme notre corps comprend une tête, des mains, des pieds, notre âme comprend une intelligence, une raison, des sens.

Pourquoi ce parallélisme, pourquoi cette connexion si étroite ? Quel est le lien de cette union intime de l'âme et du corps ? D'après le *De Conjecturis*, il y a entre eux deux intermédiaires, l'un plus spirituel, l'autre plus corporel, qu'on peut appeler, l'un, esprit-corporel, et l'autre, corps-spirituel ; en sorte que la descente de l'esprit dans le corps et l'ascension du corps dans l'esprit s'opèrent par trois degrés. « Ainsi, l'expérience prouve qu'il y a dans les animaux une âme, qui est une nature spirituelle ; un esprit corporel (corporalis spiritus), contenu dans les artères, véhicule de la connexion de l'âme ; et une lumière, ou esprit corporel (spiritus corporalis), par lequel l'âme opère dans le corps et dans le sensible » (1). Pour exercer ses opérations, l'âme est donc unie au corps par l'esprit artériel qui la véhicule et par la « lumière », qui paraît bien être, dans la pensée de Cusa, analogue au sens commun des scolastiques.

Dans un sermon de 1444, il n'est plus question que d'un esprit unique, « qui est de la nature de l'âme, en tant que l'âme descend pour vivifier le corps ; et de celle du corps, en tant que celui-ci s'élève pour se rendre apte a recevoir la vie ». Cet esprit constitue, entre le corps et l'âme, un lien d'amour : l'âme aime le corps, c'est pourquoi elle est portée à être en lui, et par suite à le vivifier ; le corps aime l'âme, qui est la cause de sa subsistance ; ce mutuel amour venant à disparaître, le corps cesse de vivre. La condition de l'existence de cet esprit, c'est la chaleur, entretenue elle-même par l'humidité (2). De nouvelles précisions sont apportées dans le *De Mente* : nous les signalerons en étudiant les rapports de l'âme et du corps plus spécialement dans l'homme.

L'homme est formé de l'unité de la nature humaine et de l'altérité corporelle, lumière et ténèbres qui se compénètrent en lui. Comme tout être, il comprend trois régions : l'une infime, l'autre moyenne, la troi-

(1) *De Conject.*, l. II, ch. x, p. 106 : « Ita considerabis tres gradus spiritus descendentis, et tres ascendentis corporis, ex quibus suo modo universum atque omnia quae in ipso sunt, existunt. Experimur enim in animalibus animam seu spiritualem quamdam naturam esse ; experimur corporalem spiritum arteriis inclusum, vehiculum connexionis animae ; experimur lucem quamdam seu spiritum corporalem esse, per quem vis animae operatur in corpus et in sensibile, ut et sic virtus animae his mediis corpori annectatur pro exercendis suis operationibus ».

(2) Sermon *Confide filia*, 22 novembre 1444, p. 464.

sième suprême, qui se subdivisent elles-mêmes, selon « l'art général », en trois ordres et en neuf degrés. Ce sont les régions végétative, sensitive et discrétive.

La nature corporelle s'élève graduellement dans la vie sensitive, en sorte que son ordre suprême coïncide à peu près avec elle. De même, la nature sensitive s'ennoblit progressivement dans la discrétive. Ainsi, la sensation exige la présence d'un objet ; mais, tandis que le toucher et le goût supposent le contact, l'odorat, l'ouïe, la vue atteignent des objets de plus en plus éloignés. Plus parfaite encore, l'imagination représente des objets absents. La raison dépasse l'imagination : elle voit, par exemple, que nos antipodes ne sont pas plus que nous exposés à tomber, puisque les graves se meuvent vers un centre qui est situé entre eux et nous. A la puissance de l'intellect, enfin, rien n'échappe ; avec ses trois chœurs : discipline, intelligence, intellectualité, elle est à la raison ce qu'est l'unité au nombre fini. Une comparaison exprime bien cette convergence et cette hiérarchie de la connaissance : les sens sont comme des rivières qui s'unissent dans le fleuve de la raison, et par lui, aboutissent à la mer de l'intelligence.

Admirable condition que celle de l'homme, aux yeux de Nicolas de Cues ! L'humanité, dont chaque homme est une participation, est une unité « contractée » qui « complique » tout, selon la nature de cette « contraction » ; et d'autre part, rien n'échappe au sens, à la raison ou à l'intellect. L'homme est Dieu ; mais non absolument, puisqu'il est homme : il est un Dieu humain. De même, il est monde ; mais non de manière « contractée », puisqu'il est homme : il est un monde humain, un « microcosme » (1). La région de l'humanité embrasse, dans sa puissance, Dieu et l'univers ; l'homme peut être Dieu, ange ou bête, à sa manière. Parce qu'il est monde humain, tout est « expliqué » humainement en lui, comme tout est « expliqué » universellement dans l'univers. Parce qu'il est Dieu humain, tout est « compliqué » humainement en lui, comme tout est « compliqué » absolument en Dieu (2). L'humanité est donc l'unité infinie, humainement contractée. De là découlent de précieux aperçus, non plus seulement sur la nature, mais sur les opérations de l'homme.

Il est de la condition de l'unité d'« expliquer » les êtres qu'elle « complique ». L'humanité a donc le pouvoir d'« expliquer » d'elle-même

(1) *De Conjecturis*, l. II, ch. XIV, p. 109 : « Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus igitur est Deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo μικρόκοσμος, aut humanus quidam mundus ».

(2) *De Conjecturis*, l. II, ch. XIV, p. 110 : « Intra enim humanitatis potentiam, omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter, uti in ipso universo universaliter explicata sunt, quoniam humanus existit mundus. Omnia denique in ipsa complicata sunt humaniter, quoniam humanus est Deus ».

toutes choses, dans le cercle de sa région, c'est-à-dire humainement. Il est de la condition de l'unité d' « expliquer » tout pour elle-même, puisqu'elle est l'infinité. L'humanité ne poursuit donc, en créant, d'autre fin qu'elle-même. En effet, sa création ne sort pas d'elle et ne constitue rien de nouveau : tout ce qu'elle « explique » était « compliqué » en elle ; et le mouvement de progression de l'humanité vers toutes choses se confond avec le mouvement de régression de toutes choses vers elle (1). En d'autres termes, et pour employer un langage plus moderne : la connaissance n'est qu'un passage de l'implicite à l'explicite ; puisque l'homme est un microcosme, toute connaissance se ramène à une seule : la connaissance de soi-même. Dieu, nous l'avons vu, est à la fois unité, égalité et connexion ; et à ce titre, il crée, ordonne, gouverne et conserve son œuvre. De même, l'humanité est principe contracte de création, de direction et de conservation de ses opérations, qu'il s'agisse des fonctions sensibles, qui créent, ordonnent, localisent et conservent les images, ou des fonctions rationnelles et intellectuelles. Toutes ces opérations, l'humanité les réfléchit sur elle-même, afin de pouvoir se comprendre, se gouverner, se conserver, et par là, s'approcher de Dieu, où tout repose dans une éternelle paix (2).

L'âme humaine est un esprit, une intelligence, une image de l'esprit infini ; on ne l'appelle âme, que parce qu'elle anime le corps humain (3). Est-ce à dire qu'elle ait préexisté à celui-ci, comme l'ont cru Pythagore et les Platoniciens ? Non, Cusa ne lui reconnaît qu'une antériorité, ou plus exactement une priorité de nature (4). L'intellect ne peut avoir la même origine que le corps : il est libre, il ne vieillit pas, il est insatiable, les vertus ne sont pas héréditaires, et surtout il a une fin plus élevée que celle d'être la « forme » de l'homme : à savoir, connaître et aimer Dieu ; il ne peut donc pas être transmis par génération : il est créé par Dieu (5). Mais

(1) *Op. cit.*, *l. c.* : « Non enim pergit extra se dum creat, sed dum ejus explicat virtutem, ad seipsam pertingit, neque quidquam novi efficit, sed cuncta quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit : universa enim in ipsa humaniter existere diximus ».

(2) *Op. cit.*, *l. c.* : « Haec autem omnino ad seipsum reflectit ut se intelligere, gubernare et conservare possit, et sic homo ad deiformitatem appropinquet, ubi cuncta aeterna pace quiescunt ».

(3) *De Mente*, ch. I : « Harum autem (mentium), quae sunt infiniti imago..., posse aliquas animare humanum corpus, admitto ; atque tunc ex officio easdem animas esse concedo ».

(4) *Op. cit.*, ch. v, p. 154 « PHILOSOPHUS : Visne mentem, quam et animam fateris intellectivam, ante corpus fuisse, prout Pythagoras et Platonici, et postea incorporatam ? IDIOTA : Natura, non tempore ».

(5) Sermon *Qui me inveniet*, 8 septembre 1458, p. 678 : « Haec autem virtus intellectualis nequaquam est a generante : nam sequeretur naturam et conditionem aliorum quae sunt a generante.... Item, non senescit sicut sensus, ideo non est a mortali et corruptibili ».

Dieu, à l'instant même où il le crée, l'unit à un corps, grâce auquel seulement il peut agir : jetée en terre, la semence germe et développe ses virtualités ; de même, c'est dans le corps que l'esprit humain développe sa « puissance séminale » d'« expliquer » les choses notionnellement. L'intellect n'est pas plus antérieur au corps que la vision n'est antérieure à l'œil (1).

Situé entre le degré inférieur des intelligences séparées et le degré supérieur de la nature corporelle, l'âme humaine est, en quelque sorte, le lien de l'ensemble des êtres créés ; terme de la perfection de la nature inférieure et point de départ de celle de la nature supérieure, elle constitue ce qu'on peut appeler la nature moyenne (2).

Elle est composée, pour ainsi dire, d'unité intellectuelle et d'altérité sensible : la lumière de l'intelligence y descend dans l'ombre des sens, et celle-ci s'élève dans celle-là, par trois degrés. Entre elles, se trouve la raison, dont la partie la plus voisine de l'intelligence peut s'appeler « appréhensive » et l'autre « imaginative ou fantastique ». Tels sont, d'après le *De Conjecturis*, ce qu'on peut regarder comme les quatre éléments de l'âme humaine (3). Cusa leur donnera communément, dans la suite, les noms de sens, d'imagination, de raison et d'intellect.

Le mouvement de compénétration des éléments de l'âme est analogue au mouvement qui unit l'âme au corps. Si l'intellect descend dans le sens, c'est pour que le sensible s'élève dans l'intellect. Si le sensible s'élève dans l'intellect, c'est pour que l'intellect descende dans le sens. Progression et régression, ici comme partout, se confondent. Bien plus, de même que les éléments, tels qu'on les trouve réalisés, sont des mixtes ; de même, chaque faculté inclut, dans son exercice, toutes les autres : le distrait ne voit pas réellement ce qui lui tombe sous les sens, l'aveugle ne connaît pas la couleur ; pas de sensation sans attention, pas de représentation sans sensation. Cette compénétration se fait donc au profit de chaque faculté.

En descendant, l'intellect se parfait, car il fait passer à l'acte ses puissances : il appréhende le visible dans la vue, et dans l'ouïe, il perçoit ce

(1) *De Mente*, ch. v, p. 154 : « Eam (mentem) visui... comparavi ; visus autem nequaquam actu fuit ante oculum, nisi natura tantum. Unde, quia mens est quoddam divinum semen.. tunc a Deo, a quo hanc vim habet, eo ipso quod esse recepit, est simul et in convenienti terra locatum, ubi fructum facere possit, et ex se rerum universitatem notionaliter explicare ; alioqui haec vis seminalis frustra data ipsi esset ».

(2) *De Conjecturis*, l. II, ch., xvi, p. 112. Le début du chapitre.

(3) *De Conject.*, *l. c.* : « Concipito itaque mentem humanam ex intellectuali unitate et sensuali alteritate. Descendente igitur lumine intelligentiae in umbram sensualem, atque ascendente sensu in intellectum, per tres gradus, medio loco duo exoriuntur, quae rationis nomen habere suppono. Superior autem hujus rationis portio, quae intellectui propior reperitur, appraehensiva ; inferior vero phantastica seu imaginativa (si placet) his aut aliis vocentur nominibus. Hae sunt animae humanae quasi quatuor elementa ».

qui se peut entendre ; par contre, il est sens dans le sens, imagination dans l'imagination, raison dans la raison. Mais, par le fait que l'intellect est en acte dans le sens, la raison somnolente est poussée, par l'admiration que provoque en elle la sensation, à chercher le vraisemblable ; puis l'intelligence est amenée à s'élever plus haut encore, dans la connaissance du vrai. Ainsi, au mouvement de descente ou de progression, s'ajoute un mouvement de régression : l'unité de l'intellect descend dans l'altérité de la raison, l'unité de la raison descend dans l'altérité de l'imagination, l'unité de l'imagination descend dans l'altérité du sens ; mais en même temps, l'intellect unit dans l'imagination l'altérité des sensations, dans la raison celle des images, et celle des raisons dans l'unité intellectuelle simple.

Pour se faire une idée juste de ces deux mouvements, il faut les combiner et se les représenter intellectuellement comme n'en faisant qu'un. En effet, l'intention de l'intellect n'est pas de devenir sens, mais bien de devenir intellect parfait ; s'il devient sens, c'est parce qu'il n'y a pas pour lui d'autre moyen de passer de la puissance à l'acte. Il revient ensuite à lui-même ; et lorsque s'achève le cercle, il se trouve être surélevé au-dessus de lui-même, comme le noble qui, incapable d'entrer dans l'armée parce qu'il était trop pauvre, se serait fait, pour un temps, serviteur, afin d'acquérir de quoi réaliser ce qu'il était à même de faire. Les intelligences plus nobles que la nôtre n'ont pas besoin de sens ; elles sont comme des feux ardents, inconsomptibles et toujours croissants, qui brûleraient sans le secours extérieur du vent ; elles sont en acte, bien qu'à des degrés divers. La portion intellectuelle de notre âme est comparable à un feu d'étincelles, caché parmi des bois verts : pour passer à l'acte, elle a besoin de l'éventail sensible.

Ce n'est pas à dire que l'homme connaisse quelque chose qui échappe à l'intelligence pure : ce que nous atteignons sensiblement, celle-ci l'atteint intellectuellement. « Si quelqu'un, dit Cusa à Cesarini, parle le patois romain, je perçois le son de sa voix ; dans ce son, vous saisissez l'idée ; une intelligence pure voit l'idée sans la parole. J'atteins le patois romain irrationnellement, vous l'atteignez rationnellement, l'ange l'atteint intellectuellement » (1). L'objet de la connaissance est unique, parce qu'il n'y a qu'une vérité ; mais il y a trois recherches spéculatives, trois modes de connaissance, trois visions de cette même vérité. Malheureusement, Cusa leur applique un vocabulaire d'une instabilité déconcertante. Les connaissances sensible, rationnelle et intellectuelle du *De*

(1) *De Conject.*, l. II, ch. XVI, p. 113 : « Dum enim quis Romanam loquitur linguam, ego auditu vocem, tu vero etiam in voce mentem attingis, intelligentia vero, sine sermone mentem intuetur ; ego enim irrationaliter, tu vero rationaliter, angelus intellectualiter ».

Conjecturis, deviennent, dans un sermon de 1455, la vision physique, qui atteint la grandeur et le nombre dans les choses quantitatives, et dont les organes sont les sens ; la vision mathématique, qui voit la grandeur et la multitude indépendamment de tout objet grand ou multiple, et qui procède de la raison ; la vision divine, qui dépasse la grandeur et la multitude dont la grandeur est le principe, et qui relève de l'esprit (1).

Dans le *De Beryllo*, les trois facultés principales deviennent les sens, l'intellect et l'intelligence, et les modes de connaissance prennent les noms de sensible, d'intellectuel et d'intelligentiel ou intellectible, que leur a donnés saint Augustin (2). D'où, dans le *De Possest*, la connaissance physique, appelée ici connaissance des formes inabstraites et soumises au mouvement, ressortit des sens et de la raison ; la mathématique, qui a pour objet les formes inabstraites et stables, ressortit de l'intellect et de l'imagination ; la divine, qui atteint la forme abstraite et stable, ressortit de l'intellectualité, pointe de l'esprit *(apex mentis)*, qui dépasse toute intelligence et toute science (3).

Pourquoi la connaissance mathématique, rattachée d'abord à la raison, l'est-elle ensuite à l'intelligence? Pourquoi la connaissance divine, attribuée d'abord à l'esprit, l'est-elle ensuite au seul sommet de l'esprit? Serait-ce uniquement pour la raison, maintes fois invoquée déjà, que Nicolas n'attache pas grande importance aux mots, et qu'il emploie indistinctement les vocables que lui ont fait connaître ses lectures (4) ? Nous ne le croyons pas : le changement est ici intentionnel ; nous pouvons y voir l'indice d'une évolution sur laquelle nous aurons à revenir pour en dégager nettement le sens.

Quoiqu'il en soit, Cusa ne reconnaît, entre les facultés de l'âme, qu'une distinction virtuelle, au sens propre du mot. L'esprit comporte

(1) Sermon *Non in solo pane*, 23 février 1455, p. 510 : « Sic physica visio est per sensum ; mathematica, per rationem ; divina per mentem. Videtur ergo mens habere pro organo rationem, ratio vero imaginationem... ».

(2) *De Beryllo*, ch. IV, p. 267 : « Sunt autem tres modi cognoscitivi, scilicet sensibilis, intellectualis, et intelligentialis : qui dicuntur caeli, secundum Augustinum ».

(3) *De Possest*, p. 263-264 : « CARDINALIS : Oportet, Abba, praesupponere quae alias a me audisti : tres esse speculativas inquisitiones. Infima est physica, quae circa naturam versatur et considerat formas inabstractas, quae subsunt motui... et hanc inquirit anima sensibus et ratione. Alia est speculatio circa formam penitus absolutam et stabilem, quae est divina et ab omni alteritate abstracta... et hanc formam quaerit anima per se, sine phantasmate, supra omnem intelligentiam et disciplinam, per supremam suiipsius acutiem et simplicitatem, quae intellectualitas a quibusdam dicitur. Estque media speculatio circa inabstractas formas, stabiles tamen, quae mathematica dicitur... et utitur anima in ejus inquisitione, intellectu cum imaginatione ».

(4) Dans le *De Mente*, par exemple, il accepte sans difficulté qu'on appelle intelligence et intelligibilité, ce qu'il vient d'appeler discipline et intelligence. Cf. ch. VIII.

les pouvoirs de comprendre, de raisonner, d'imaginer, de sentir ; mais aucun de ces pouvoirs n'est accidentel. C'est leur ensemble qui constitue, de manière évidemment bien mystérieuse, la substance même de notre esprit, en sorte qu'on peut lui appliquer indifféremment le nom de telle ou telle de ses facultés (1). Cette unité foncière de l'âme humaine ne laisse pas place à la distinction averroïste de deux intellects, dont l'un serait commun à tous les hommes et l'autre spécial à chacun : pour animer le corps, l'âme doit lui être proportionnée ; il ne peut y avoir deux corps identiques ; le principe des indiscernables s'étend donc aussi au monde spirituel : il y a autant d'âmes distinctes qu'il y a de corps.

Quant à la théorie platonicienne, d'après laquelle les intelligences multiples ne diffèrent entre elles que par le nombre et par le mode d'opération, et sont destinées à se résorber dans l'âme du monde dont elles sont sorties, elle repose, selon Cusa, sur une idée fausse, qui voit dans la matière l'origine de la diversité, et par suite du nombre. Sans doute, nous ne saisissons le nombre que dans la variété : un cri poussé par une foule, nous apparaît simple, et nous ne soupçonnons la composition de la lumière qui éclaire une salle, que si nous en voyons les sources multiples ; mais le nombre n'en existe pas moins en dehors de la variété, par exemple en Dieu (2). Rien n'empêche donc que les âmes soient réellement distinctes les unes des autres, comme les corps.

Sur le mode d'union de ces deux principes qui composent l'homme et sur le siège des diverses fonctions psychologiques, Nicolas de Cues n'a pas la prétention d'innover : il présente, comme étant celle des physiciens de son temps, une théorie que lui ont enseignée, sans doute, Paul Toscanelli et ses amis italiens, et dont l'analogie avec celle des « esprits animaux » de Descartes est assez frappante. L'âme est unie à un esprit ou souffle très ténu *(spiritus)*, diffus dans les artères et les moelles, qui lui sert de véhicule ; et cet esprit lui-même a pour véhicule le sang. L'esprit artériel est l'instrument de la sensation, et les organes des sens sont comme les fenêtres ou les chemins par lesquels il trouve une issue ; mais il présente divers degrés de subtilité et d'agilité, qui peuvent le faire comparer au feu, pour la région des yeux, à l'air, pour celle des oreilles, à l'eau, pour celle du goût, à la terre, pour celle des moelles.

(1) *De Conject.*, l. II, ch. XVI. *De Mente*, ch. XI.

(2) *De Mente*, ch. XII, p. 167-168 : « IDIOTA : Ego mentem intellectum esse affirmo... unam esse in omnibus hominibus non capio. Nam, cum mens habeat officium ob quod anima dicitur, tunc exigit convenientem habitudinem corporis adaequate sibi proportionati, quae sicut in uno corpore reperitur, nequaquam in alio est reperibilis. Sicut igitur identitas proportionis est immultiplicabilis, ita et identitas mentis, quae sine adaequata proportione corporis, animare nequit... Quia numerus sublatus videtur quando tollitur variabilitas materiae... et mentis natura extra corpus, sit ab omni varietate materiae absoluta, ideo forte Platonici dixerunt animas nostras in unam animam communem nostrarum complexivam resolvi ».

Plus subtil que l'esprit artériel, celui qui réside dans la partie antérieure du cerveau ou « cellule phantastique » est l'instrument de l'imagination. Plus subtil encore, celui qui réside au milieu de la tête, dans la « cellule rationnelle », sert d'instrument à la raison (1).

On entrevoit, dès lors, le mécanisme de la connaissance : véhiculée par tout le corps avec l'esprit qu'elle anime, l'âme *(mens)* rencontre les « espèces » des objets, qui font obstacle au mouvement de l'esprit. Par suite de ce heurt ou de ce choc, elle conforme l'esprit à « l'espèce » rencontrée, comme un artiste immanent à un bloc de cire donnerait à celui-ci l'empreinte d'un objet qui lui serait présenté. La diversité des esprits médullaires et artériels explique la diversité des sensations (2). L'esprit de la cellule phantastique, lui, se modèle sous l'action de l'âme, même en l'absence de tout objet. Enfin, par l'esprit de la cellule rationnelle, l'âme arrive à discerner les états confus fournis par la sensation ou l'imagination. Dans ces trois modes de connaissance, on le voit, l'âme requiert le concours du corps. Il en est un quatrième, où elle n'a pas d'autre instrument qu'elle-même : c'est la réflexion (3).

Telle est l'explication du *De Mente*. Un sermon postérieur lui apporte quelques compléments : l'esprit artériel a pour origine la vapeur du sang, qui monte du cœur au cerveau pour être subtilisée dans le « filet » ; tandis que les matières éliminées descendent par les narines et le palais, la vapeur blanche ou translucide, molle comme une terre à potier bien préparée, passe dans la cellule antérieure du cerveau, d'où la nature l'envoie, par les artères, aux organes des sens. Ici se fait la sensation. L'imagination, qui réside dans la cellule antérieure, façonne alors une image semblable à celle qui a été reçue dans l'organe, et l'envoie dans l'occiput, où s'amassent les trésors de la mémoire (4).

(1) *De Mente*, ch. VIII, p. 161 : « Dicunt Physici quod anima est immixta spiritui tenuissimo, per arterias diffuso, ita quod spiritus ille vehiculum sit animae, illius vero spiritus vehiculum, sanguis... Est autem in prima parte capitis, in cellula phantastica, spiritus quidam multo tenuior et agilior spiritu per arterias diffuso, quo cum anima utitur pro instrumento, subtilior fit... Est vero in media parte capitis, in illa scilicet cellula quae rationalis dicitur, spiritus tenuissimus, magisque tenuis quam in phantastica ; et cum anima illo spiritu pro instrumento utitur, adhuc ille fit subtilior ».

(2) *L. c.* : « Cum enim aliquid solidum obstat corpori, offenditur, et quodammodo retardatur spiritus, etc.... ».

(3) *De Mente*, ch. VIII, p. 161-162. « Per seipsam anima comprachendit, quando se in seipsam recipit, ita ut seipsa utatur pro instrumento ».

(4) Sermon *Non in solo pane*, 23 février 1455, p. 509 : « Vapor seu spiritus, de corde ad cerebrum ascendens, in rete subtiliatur et transit primo per rete subtiliatus, ad cellam anteriorem cerebri. Et purgatio illius spiritus seu vaporis, quae descendit per nares et palatum, ostendit spiritum illum album, naturae tenacis, et est albus seu lucidus, et est quasi lutum paratum, de quo figulus facit quidquid vult. Istum spiritum, per arterias de cella illa descendentes, mittit natura ad organa, ... Et post sensationem quae fit in organo, vis animae existens in cella, ad similitudinem eorum quae sentiebat, facit imagines, in illo vapore purgato, et transmittit in occiput, ad thesauros memoriae ».

Ces localisations s'appliquent aux opérations de l'âme, mais non à sa substance. Unie au corps, l'âme est sa vie : dans le pied elle vivifie le pied, dans la main elle vivifie la main ; mais sa propriété vivificatrice ne se distingue pas d'elle-même. L'âme simple est donc toute entière dans chaque partie du corps, comme l'unité est dans le nombre ; elle est l'unité de l'altérité corporelle ; voilà pourquoi la faculté de sentir se retrouve par tout le corps. Omniprésence dynamique et essentielle, qui n'a cependant rien de local ; car l'âme est, dans son « microcosme », le corps, comme Dieu est dans le « macrocosme », l'univers : partout par la puissance, l'action et l'essence ; nulle part localement (1).

Comment agit-elle? A la manière de l'élan (*impetus*) qui, dans la dynamique cusienne, accompagne la pierre lancée en l'air et la maintient dans un mouvement qui ne lui est pas naturel ; ou encore, à la manière de la vibration qui fait résonner une lame de verre. Que l'impulsion cesse de mouvoir la pierre, elle retombe ; que le verre se fèle, le son s'évanouit ; de même, lorsque la puissance de l'âme cesse de mouvoir le corps, il retombe au rang des êtres inanimés, et lorsque le corps se désagrège, son harmonie disparaît. Est-ce à dire que l'âme cesse d'exister avec le corps? Nullement : elle lui survit, comme survivrait à la destruction de toutes les cithares, l'art du citharède (2).

Le problème de l'immortalité a beaucoup préoccupé Nicolas de Cues ; non qu'il ait douté du fait, mais parce qu'il en a cherché une explication rationnelle. La plus originale, celle qui cadre le mieux avec l'ensemble de son système métaphysique, se trouve dans le *De Conjecturis*. L'intellect est l'unité de laquelle la raison participe dans l'altérité. Puisque l'unité est antérieure à l'altérité, l'intellect n'est soumis, ni au temps, qui est un produit de la raison, ni au changement et à la corruptibilité ; et puisqu'en lui l'unité absorbe l'altérité, il est immortel (3).

(1) Sermon *Suscepimus*, 2 février 1455, p. 505 : « Officium autem mentis nostrae, in suo mundo parvo seu μικροκόσμῳ, est simile officio mentis Dei in magno mundo, universo seu μεγακόσμῳ, nam est simul et semel in qualibet parte corporis, et in nulla localiter ; sicut Deus ubilibet in universo, et nullibi localiter, sed est per potentiam, essentiam et praesentiam ».

(2) *De Conjecturis*, *l. c.* ; *De Mente*, ch. XIII, p. 169-170 : « Quod si virtus illa (harmonia), quia non dependebat a vitro, ob hoc non cessaret, sed sine vitro subsisteret, exemplum haberes quomodo vis illa creatur in nobis, quae motum et harmoniam facit, et cessat illam facere ob dissolutionem proportionis : licet ob hoc non cesset esse. Sicut si ego tibi artem citharizandi in data cithara trado, cum ars a cithara data non dependeat, licet in cithara sit tibi tradita : tunc, cithara fracta, ob hoc ars citharizandi non est dissipata, etiam si nulla cithara tibi apta sit in mundo reperibilis ».

(3) *De Conject.*, ch. XVI, p. 114 : « Quoniam intellectum constat unitatem esse rationis, quae ipsum in alteritate participat ; hinc intellectus ante alteritatem existens, nec tempori, quod ex ratione prodit, nec corruptibilitati subjicitur, cum sit rationis alteritatis absolutior unitas... Ubi vero unitas absorbet alteritatem, ibi immortalitas ».

Cet argument unique se développe, dans le *De Mente*, en une efflorescence de preuves, dont l'accumulation ne laisse pas de faire impression. L'intuition intellectuelle atteint l'immuable : l'intellect abstrait, des données des sens, les formes invariables, qu'il place dans la région de la « nécessité de complexion »; les figures géométriques ne se trouvent, avec leur immutabilité, que dans l'esprit. L'âme est de la nature des choses invariables qu'elle découvre en elle-même. Le nombre est incorruptible, même si on le considère dans la matière changeante ; or, c'est l'âme qui crée le nombre ; bien plus, elle est le nombre vivant ; comment serait-elle corruptible? Toute corruption suppose mouvement ou changement ; or, le mouvement intellectuel de l'âme dépasse et mesure tout mouvement temporel. Il n'y a pas de raison, d'ailleurs, pour que l'âme, qui est la vie intellectuelle, ne vive pas toujours : la vie est à l'âme ce que le cercle est à la sphère. L'âme est simple ; elle comprend « le même » et « l'autre » dans une indissoluble unité. Elle est l'image, le reflet de l'infinie vérité; or, la vérité, parce qu'elle est bonne, se communiquera toujours : l'âme est à Dieu ce que serait le jour à un soleil éternel. Enfin, la croyance à l'immortalité est naturelle et universelle ; nous sommes aussi sûrs d'être immortels que nous le sommes d'être des hommes (1).

A ces raisons d'ordre généralement métaphysique, deux sermons de 1454 en ajoutent d'autres, qui sont d'ordre plutôt psychologique et moral. Notre intellect ne se rassasie pas de la vue de la vérité ; à mesure qu'il l'acquiert davantage, il en devient plus capable ; preuve de son incorruptibilité (2). L'âme ne vieillit pas : si un vieillard avait les yeux d'un jeune homme, il verrait aussi bien que lui ; l'invention des lunettes fournit une preuve expérimentale de cette affirmation d'Aristote. La créature qui est capable d'aimer Dieu, de cultiver la justice, la vérité et les vertus immortelles, peut aussi être aimée de Dieu immortellement. Dieu est amour, et sa nature doit se manifester dans ses œuvres ; les bons sont opprimés en ce monde ; c'est donc en l'autre que leur sera montrée la bienveillance de Dieu. La justice divine requiert la rétribution des mérites. Si la mort était un anéantissement, comment cette rétribution existerait-elle pour ceux dont la mort même est méritoire? Après avoir remarqué, pour finir, qu'il est naturel que l'homme, intermédiaire entre la nature angélique et la nature corporelle, subisse le sort de l'une et de l'autre et soit incorruptible dans son esprit, Cusa conclut

(1) *De Mente*, ch. xv, p. 171-172. Voir le chapitre entier. La conclusion est la suivante : « Non habemus certiorem scientiam nos esse homines, quam mentes habere immortales, cum utriusque scientia sit communis omnium hominum assertio ».

(2) Sermon *Si quis*, 7 avril 1454, p. 488 : « Semper acuitur et fortificatur vis videndi, sicut experimur in nobis, quod quanto proficimus plus in doctrina, tanto capaciores sumus et plus proficere appetimus, et hoc est signum incorruptibilitatis intellectus ».

que l'âme est dans le corps comme dans une prison ou comme un passager sur un navire, selon les expressions de Platon ; que le corps est l'instrument de l'âme, comme le marteau est celui de l'artiste ; que l'âme est répandue dans le corps, comme la lumière du soleil l'est dans l'air (1).

Mais, en 1458, faisant bon marché de tous ces raisonnements, il considère la certitude de l'immortabilité, dont il avait, dès le *De Conjecturis*, proclamé l'universalité, comme le résultat d'une intuition intellectuelle, bien plus que comme la conséquence de démonstrations plus ou moins heureuses. A supposer même, dit-il, que quelque raison soit concluante, on ne le saurait que parce que l'intellect en juge ainsi, et son jugement serait fondé sur une appréhension préalable de la vérité. Ce n'est donc pas dans la raison, mais en lui-même, que l'intellect voit son incorruptibilité. Son intuition n'est autre, d'ailleurs, que l'aperception de l'universalité des principes qu'il atteint, et de sa faculté de s'élever jusqu'au-dessus de toute opposition et par conséquent de toute corruption (2).

L'âme est donc immortelle, d'une immortabilité personnelle. Est-elle sujette à la migration dont parlent, après Pythagore, les Platoniciens? Non; Cusa repousse cette doctrine, en vertu du même principe qui lui faisait rejeter la théorie péripatéticienne de l'intellect unique : « L'âme, dit-il, est si bien proportionnée à son corps, qu'il est impossible qu'elle en anime un autre (3) ». On peut concevoir néanmoins des âmes, ou plus exactement des esprits, qui n'animent aucun corps, des natures analogues à notre intelligence, mais qui ne seraient unies, ni à une raison, ni à des sens, parce qu'elles n'en auraient pas besoin pour exercer leurs activités. Étudions donc ce que dit Nicolas de Cues de ces esprits purs.

Des trois régions ou natures que comporte l'univers, la première, par ordre d'excellence, est l'intellectuelle. Antérieure à toute nature spécifique, elle émane de Dieu comme une première similitude, avant toute « contraction » sensible. Elle absorbe dans sa simplicité toute altérité. Elle n'est pas quantitative. Elle n'est pas dans un lieu que les

(1) Sermon *Promisi hodie*, 1454 (?), p. 488-489 : « Est autem anima, spiritualis substantia, non habens contrarium, in corpore ut in carcere, seu ut nauta in navi, quae non corrumpitur, carcere vel navi corrupta. Ideo dixit David : « Educ de carcere animam meam, ut confiteatur nomini tuo ». Corpus est intrumentum animae, sicut malleus artis fabrilis, quae, destructo malleo, non perit ».

(2) Sermon *Qui me inveniet*, 8 septembre 1458, p. 678 : « Judicat igitur (intellectus) rationem ex visione immortalitatis, et non e converso ex ratione immortalitatem. Et si aliqua ratio concluderet immortalitatem, adhuc hoc esset incognitum, nisi intellectus sic judicaret... Videtur igitur, omnibus recte ponderatis, intellectum non in ratione sed in se videre incorruptibilem naturam suae simplicitatis ».

(3) Sermon *Medius vestrum*, 21 décembre 1455, p. 563 : « Licet id quod de anima dixerunt non possit esse verum, cum una anima sit sic ad suum corpus proportionata, quod impossibile sit ipsam aliud corpus animare... ».

sens puissent voir ou la raison atteindre : elle n'est pas non plus, comme Dieu, partout et nulle part, absolument parlant ; mais elle est partout et nulle part, d'une manière qui lui est propre et qu'on peut appeler « intellectuellement contracte ». Elle n'a donc pas non plus de mouvement local (1). Enfin, elle est au-dessus du temps comme de l'espace : il n'y a pas en elle de succession (2).

C'est elle qui participe le plus de la bonté du créateur ; c'est en elle que Dieu a voulu faire resplendir le mieux les richesses de sa gloire. Mieux qu'une participation, elle est une image du créateur (3), une représentation de la vertu universelle du Tout-Puissant (4). Elle comprend, c'est-à-dire embrasse et unit en elle toutes choses ; et sa connaissance, n'ayant pas de limites, est infinie en puissance. Non seulement la nature intellectuelle est ainsi « capable de Dieu », mais elle crée : on la voit, dans les arts, dans la peinture, dans l'architecture, imiter l'œuvre divine. Comme Dieu a une puissance « essentiative », elle a une puissance « assimilative ». Et cette puissance est libre : contrairement aux natures inférieures qui sont soumises à la nécessité, plus semblable à son auteur, elle a en elle-même des sources d'élévation et de progrès. Tout cela fait d'elle « comme un autre Dieu ». Si l'on peut comparer la création, dans son ensemble, à un reflet de la lumière divine, on peut dire que la nature intellectuelle est un rayon de cette éternelle lumière, un rayon du soleil de justice. Enfin, puisque tout a été fait pour Dieu et que seule elle peut le voir et le goûter, parce que seule elle peut s'élever jusqu'à unir en elle-même l'essence de toutes choses et à la contempler comme un débordement de la bonté de Dieu, essence des essences, elle est la fin de la création (5).

Mais si telle est son excellence, il va de soi que nous ne pouvons la connaître que «par assimilation» (6) ; ce sera l'excuse, à la fois des imprécisions de notre langage et de son caractère imagé ou symbolique.

Existe-t-il des natures intellectuelles séparées, subsistant en elles-mêmes ? Tous les peuples l'affirment, dit Cusa ; Moïse les appelle « anges », les philosophes les nomment « intelligences ». Notre cardinal se complaît à expliquer, dans la chaire de sa cathédrale, comment les penseurs païens furent amenés à se trouver, sur ce point, d'accord avec la Bible. Ils rattachent, dit-il, tout ce qui arrive, au mouvement du ciel. Or, la

(1) *De Conjecturis*, l. II, ch. XIII.

(2) Sermon *Qui credit*, 13 avril 1455, p. 540.

(3) *De Mente*, ch. I.

(4) Sermon *Quaerite ergo*, 1456, p. 595.

(5) Sermon *Pax hominibus*, 25 décembre 1454, p. 498.

(6) Sermon *Michael*, 8 mai 1456, p. 604 : « Intellectualis natura non capitur a nobis nisi per assimilationem ».

force corporelle s'exerce seulement sur les corps. Le mouvement vital, qui domine le corps, ne peut donc pas dépendre du ciel matériel : son principe, c'est le moteur du ciel ; mais puisque le mouvement vital tend vers une fin, il provient d'une intelligence. Les orbes célestes sont donc mus par des intelligences ; et il y a autant d'intelligences qu'il y a de mouvements distincts (1). A ce raisonnement touffu, Nicolas préfère cependant la voie de l'analogie expérimentale, signalée par saint Thomas : en règle générale, lorsque, de deux choses qui sont unies. l'une se rencontre à l'état séparé, l'autre existe aussi isolément; ainsi, la couleur grise comprend le blanc et le noir ; parce qu'on trouve le blanc, on trouve aussi le noir. De même, des deux natures, spirituelle et corporelle, qui se rencontrent dans l'homme, la seconde se trouve à l'état séparé dans les métaux, la terre, etc. ; la première doit donc aussi se trouver séparée : il existe des anges (2).

Quel est leur nombre ? Dans le *De Conjecturis*, Cusa renonce à l'établir ; comme l'unité, qui n'est pas nombrable mais compte elle-même tout nombre, l'intelligence est hors de portée de la raison et de ses chiffres. Il les classe néanmoins, selon qu'ils participent plus ou moins de la vérité suprême, en « quasi-intellectuels », « quasi-intelligibles » et « plus proches des puissances rationnelles »; et il laisse entrevoir, en outre, toute une hiérarchie parallèle d'esprits de ténèbres ou démons. Entre les deux, il place les intelligences directrices des orbes célestes, qu'il appelle « quasi-rationnelles » (3).

Dans le *De Mente*, le Simple, exposant une classification plus détaillée et plus précise, divise chacun des trois ordres d'esprits célestes : les « intellectibles », les « intelligentiels » et les « rationnels », en trois degrés, de sorte qu'il y ait en tout neuf degrés ou neuf chœurs d'anges (4). Cette division se retrouve, au fond, dans le *De Ludo globi*, malgré des différences verbales. La hiérarchie ne représente plus, ici, comme les degrés successifs d'une échelle au sommet de laquelle se trouverait Dieu ; elle apparaît plutôt comme une série de cercles concentriques, dont le centre commun serait Dieu. Les esprits « intelligibles », les plus rapprochés du centre, sont les assistants de la majesté divine. Ils ont une intuition simple de l'exemplaire tout-puissant, et voient en lui toutes choses sans succession aucune, soit temporelle, soit naturelle ; on peut, en conséquence, les appeler éternels, bien qu'ils aient été créés par Dieu. Les « intelligents » eux aussi, comprennent tout sans succession temporelle, mais non sans

(1) Sermons *Michael* et *In charitate*, 8 mai et 5 septembre 1456, pp. 603 et 596.

(2) Sermon *Michael*, *l. c.*

(3) *De Conjecturis*, *l. c.*

(4) *De Mente*, ch. XIV.

la succession naturelle qui rattache certaines choses à d'autres comme à leur source; c'est pourquoi on ne les dit pas éternels, mais perpétuels. Les autres sont appelés « rationnels », parce que leur intelligence est encore moins parfaite. Les trois chœurs du premier ordre voient la volonté divine en Dieu ; ceux du second, la voient dans ceux du premier ; ceux du dernier, dans ceux du second (1). Entre eux, les chœurs se différencient par des degrés divers dans l'intuition de la lumière divine, sans que Cusa précise davantage ces degrés. Il lui arrive bien d'esquisser une énumération, en disant que certains anges reçoivent la lumière *seraphice*, d'autres *cherubice*, d'autres encore *thronice* ; mais il ne suit pas plus loin, dans cette voie, le pseudo-Denys (2). Chacun des neufs degrés a donc sa « théophanie » ou apparition divine. Dieu a la dixième, de laquelle émanent toutes choses. Voilà pourquoi Cusa représente l'universalité des êtres sous la figure de cercles concentriques de feu, d'éther et d'eau, entourant la lumière solaire et aboutissant à la terre (3).

Les anges inférieurs, en effet, ne sont pas sans rapport avec les autres créatures. Légats, en quelque sorte, de l'Empereur de l'univers, ils président aux mouvements élémentaires, aux mouvements stellaires, aux mouvements sensibles, comme l'ont vu les philosophes grecs. Il en est aussi qui s'occupent des espèces, des nations, des langues, des assemblées religieuses ou civiles, des royaumes, des Églises (4).

Pour les Églises, pas de difficulté : l'Apocalypse est explicite. Pour les États et les principautés, Cusa se réfère aux « docteurs catholiques », à saint Grégoire en particulier, dont la doctrine se fonde sur le livre de Daniel (5). Pour les espèces, il fait appel au principe suivant, combinaison de la thèse des anciens sur les mouvements célestes et de sa propre métaphysique : « dans tout mouvement vers une fin, élevez-vous à un principe contracte de ce mouvement, et comprenez qu'une vertu divine, c'est-à-dire un ange, le préside ». Les mouvements diffèrent d'une espèce à l'autre, ils concordent au contraire dans une même espèce ; cette uniformité dénote une intelligence. Toute espèce consiste dans une sorte d'indivisible, qui est un ciel auquel préside une intelligence, une vertu de Dieu, un ange comme disent parfois les chrétiens, un démon comme l'appelle Philon, qui est en quelque sorte un dieu dans son royaume (6). Mais chaque espèce a ses lois propres ; l'ange qui la préside ne fait que la

(1) *De Ludo globi*, l. II, p. 228.

(2) Sermon *Michael*, p. 604.

(3) *De Ludo globi*, l. II, p. 228.

(4) *De Conjecturis*, *l. c.* Sermon *Paracletus*, 31 mai 1444, p. 423.

(5) *Concord. cathol.* l. I, ch. IX. Cusa renvoie aux paroles de l'ange : « Ego veni propter sermones tuos... Nunc revertor ut praelier adversus principem Persarum ».

(6) Sermons *Paracletus*, p. 422, et *Michael*, p. 603.

régir selon ces lois. La loi, c'est l'esprit de Dieu ou la Providence divine. L'ange n'est que l'annonciateur ou l'exécuteur de la loi divine ; on peut le comparer à un code ou à une charte vivante, qui contiendrait imprimée en elle-même l'intention de Dieu, et qui serait envoyée vers la créature comme un légat ou un orateur, chargé de manifester à celle-ci la pensée qu'elle est impuissante à lire dans l'esprit du Dieu invisible.

Chaque homme a ainsi un ange, qui le porte à désirer ce qui est conforme à la nature intellectuelle ; car tout homme, à cause de sa perfection, peut être considéré comme une espèce. Hermès l'écrivait à Esculape : « l'humanité est un genre ; les hommes en sont les espèces ». Au reste, l'âme rationnelle, qui constitue l'homme, n'est pas transmise par génération, mais est créée en chacun de nous par le créateur des espèces. Enfin, si le mouvement rationnel de nos âmes n'était dirigé par une intelligence séparée, il suivrait toujours les affections corporelles. Il est vrai que le mouvement de l'animation en nous est, lui aussi, inspiré par un esprit : le prince des ténèbres. C'est ce qui explique la lutte que nous ressentons en nous mêmes, entre la raison et les sens.

Quant aux noms que nous donnons à certains anges, ce sont les noms de leurs fonctions : nous appelons l'un Michel, l'autre Gabriel, un troisième Raphaël, un autre encore Ariel, comme nous appelons lumière une chandelle qui brûle, parce qu'elle nous éclaire. Ces noms se terminent par la particule « el », qui veut dire Dieu, parce que les anges sont des officiers de Dieu ; mais considérés en eux-mêmes, indépendamment de leurs fonctions et en tant qu'ils sont des images de Dieu, ils nous restent inconnus, parce que, pour connaître l'image, il faut connaître le modèle.

Tel est, selon Nicolas de Cues, l'ensemble des êtres qui, étant l'œuvre de Dieu, « expliquent » sa réalité infinie sans y rien ajouter. Ils s'échelonnent en une vaste hiérarchie, où le caractère concret s'accentue, en descendant de la nature intellectuelle à la nature vivante et à la nature inerte, et en passant, dans chacune de ces natures, du degré supérieur au mixte et à l'inférieur.

La division des êtres qui composent le monde, considérés ainsi à l'état statique, tels qu'ils sont réalisés, Nicolas pourrait, en vertu de son principe des indiscernables, la pousser à l'indéfini, jusqu'au moindre individu et jusqu'à la moindre parcelle de matière. Mais, à côté du principe des indiscernables, nous avons signalé un principe qu'on pourrait appeler de connexion ou de compénétration, qui assure l'unité foncière de chaque nature, par la fusion ou la mixtion de ses éléments. Ainsi, il ne reste, entre les divers êtres de chaque nature, qu'une différence de degré. L'Univers nous apparaît alors comme un vaste et majestueux épanouissement du germe créateur, dont l'étendue immense à travers l'espace et le temps et dont la complexité quasi-infinie, loin d'exclure

l'unité, expriment, autant qu'elle est exprimable, l'infinie unité et l'infinie richesse de son auteur.

Tel que nous venons de le décrire, trop sommairement peut être, mais avec un souci constant d'exactitude, l'ensemble des êtres créés est en quelque sorte le terme, le point d'aboutissement du mouvement créateur. Mais de cet acte, nous avons indiqué déjà la fin : la gloire de Dieu. Il nous reste maintenant à voir comment le monde, dans son ensemble, chante cette gloire, par son excellence même, et par le mouvement qui pousse chaque être à remonter vers l'Être, chaque image à se retourner vers le modèle, chaque puissance à s'orienter vers la Puissance qui est en même temps l'Acte, vers le Pouvoir absolu, vers Dieu.

CHAPITRE VIII

L'ascension du monde vers Dieu

Puisque Dieu est l'unique cause de tout et qu'il se communique tel qu'il est, parce qu'il est tout amour, le monde ne peut être que beau et bon (1). En effet, chaque créature a reçu le degré d'être dont elle était capable. Comme il était impossible qu'elle fût Dieu, elle est devenue, sur le « fiat » divin, aussi semblable à lui que le permettait sa nature. Il résulte de là que le monde, dans son ensemble, est le plus parfait possible (2).

On pourra objecter que tous les êtres ne sont pas également beaux et bons, que plusieurs même nous paraissent laids et mauvais ; qu'il y a, par exemple, des animaux venimeux. Mais il ne suffit pas de regarder en eux-mêmes ces êtres difformes ou mauvais : ils sont des parties de l'univers. Si on prend soin de les considérer dans leurs rapports avec lui, on verra qu'ils concourent, eux aussi, à produire cette harmonie qui fait la beauté et la bonté de l'ensemble (3). Au reste, nous ne sommes pas bons juges, quand il s'agit de ce qui n'est pas nous : ne voit-on pas chaque être content de son sort et se reposant dans son espèce comme dans la meilleure ? Oui, par leur majestueuse quiétude, par le désir jaloux de conservation qui les anime, tous les êtres affirment leur bonté ;

(1) *Doct. ignor.*, l. II, ch. II, p. 24 : « Quoniam ipsum maximum procul est ab omni invidia, non potest esse diminutum ut tale communicare ».

(2) *Op. cit.*, p. 25 : « Communicat enim piissimus Deus esse omnibus eo modo quo percipi potest... Ut sit eo modo quo hoc melius esse possit : ac si dixisset creator fiat ; et quia Deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est quod fieri potuit Deo similius ». Cf. aussi *Op. cit.*, l. II, p. 22 ; et le sermon *Cum omni militia*, 8 mai 1455, p. 557.

(3) *Apologia*, p. 68 : « Venenosa animalia, quando separatim ab universo conspiciuntur, nihil pulchritudinis aut bonitatis habere videntur ; sed ad Universum collata, cujus sunt membra, suam habere pulchritudinem et bonitatem reperiuntur, cum Universum, quod est totaliter pulchrum, ex partium pulchra componatur harmonia ».

Cusa le déclare dans la *Docte ignorance* (1), le maintient dans le *De Dato Patris luminum* (2) ainsi que dans le *De Venatione sapientiae* (3), et l'explique dans ses sermons. Si toute créature se contente de son être, c'est parce qu'elle ne pourrait devenir autre sans cesser d'être elle-même, et que le non-être ne peut être aimé, ne pouvant être pensé (4). Si donc le mal existe, il est toujours relatif et ne peut résulter que d'une « contingence », d'un « accident » (5). L'apôtre saint Jacques a raison de protester que Dieu n'en est pas l'auteur (6).

Sans doute, les possibles ne sont jamais parfaitement réalisés : ils sont un idéal en deçà duquel restent toujours les créatures ; mais, ici encore, c'est qu'il y a une impossibilité inhérente à la nature même de l'être créé : les espèces-types ne peuvent exister que « contractées » dans les individus. Et d'ailleurs, est-ce bien là une réelle imperfection ? Si les possibles étaient réalisés, on ne verrait plus, dans l'univers, la continuité que lui assurent les multiples différences individuelles ; et dès lors, l'unité et la richesse de la pensée créatrice seraient moins bien représentées.

L'optimisme doctrinal de Nicolas de Cues éclate en chaque partie de ses œuvres : « l'être, c'est le bien » (7) ; « la vie, c'est la joie » (8) ; « tout mal est fondé dans le bien » (9) ; « l'adversité ressemble à un breuvage amer, mais salutaire » (10) ; « la volonté est inclinée vers le

(1) *De Doct. ignor.*, l. II, ch. II, p. 25 : « Quiescit omne esse creatum in sua perfectione... nullum aliud creatum esse appetens, tanquam perfectius ; sed ipsum quod habet a maximo, prae diligens, quasi quoddam divinum munus, hoc incorruptibiliter... conservari optans ».

(2) *De Dato Patris lum.*, ch. I, p. 285 : « Omne id quod est quiescit in specifica natura sua, ut in optima ab optimo. Datum igitur naturale qualecumque, in omni eo quod est, est optimum, judicio omnium quae in esse suo uti optimo quietantur ».

(3) *De Venat. sap.*, ch. XII, p. 307. Il se réfère ici à Moïse et à Epicharme.

(4) Sermon *Cum omni militia*, p. 557 : « Non esse non cadit in conceptu... ; quare non esse non potest diligi. Et cum una creatura non posset velle quod esset alia, nisi desineret prius esse, ideo, cum non cadat desinere esse in conceptu, non potest una creatura consentire ut sit alia ».

(5) *Doct. ignor.*, l. I, ch. I, p. 1 : « Quod si fortassis secus contingat, hoc ex accidenti venire necesse est ».

(6) *De Dato Patris lum.*, p. 285-286 : « Jacobus apostolus omne datum optimum et omne donum perfectum desursum esse a patre luminum insinuat... Excludere itaque apostolus errores voluit, eorum qui Deum causam mali affirmarunt ».

(7) Sermon *Cum omni militia*, p. 557 : « Esse est bonum, et non esse malum ».

(8) Sermon *Gaudium meum*, 13 mai 1451, p. 381 : « Quum vita non sit nisi laetitia ».

(9) Sermon *Volo mundare*, 23 janvier 1457, p. 635 : « Omne malum in bono fundatur, sicut infirmitas in corpore, vitium in anima ».

(10) *Ibid.* : « Adversitas est quasi sanans licet amara potio ».

meilleur » (1) : « si le mal résulte de la liberté de l'homme, Dieu s'est réservé d'y porter remède » (2). Le mal physique et le mal moral, aussi bien que le mal métaphysique, ne sont, aux yeux de Cusa, qu'une privation, un non-être (3), une condition nécessaire du bien : si l'infirmité, le péché, la mort sont notre partage, c'est parce que Dieu nous a donné un corps, une âme libre et la vie.

De ce que le monde est le meilleur possible, il ne s'ensuit cependant pas que tout y soit immobile et immuable : il s'y produit, en réalité, du mouvement ; bien plus, le mouvement ou changement n'a pas d'autre origine que l'amour même de l'être, qui est inhérent à chaque chose. Cet amour, en effet, ne se manifeste pas seulement par l'instinct de conservation, mais encore par le désir indéfini de progrès. Une tension, pour parler comme les stoïciens, est immanente au monde, qui le pousse toujours plus haut, vers une plus grande perfection. Il en résulte, non pas une évolution, au sens moderne du mot, car « le parfait précède l'imparfait » (4) ; mais une « régression ». Parti de l'Unité, le monde cherche à revenir à l'unité.

Chaque être, tout en restant lui-même, tend à s'identifier les autres : le chaud réchauffe, le froid refroidit... De là, une lutte incessante, qui explique la génération et la corruption, c'est-à-dire les divers mouvements dont nous sommes les témoins (5). D'autre part, chaque être, considéré individuellement, tend à progresser (6). Les espèces sont immuables, et l'individu qui s'en écarterait renoncerait par le fait même à la forme qui fait sa beauté, pour devenir un monstre (7) ; mais, dans les limites de sa sphère ou de son ciel, comme l'appelle Cusa, chaque être cherche

(1) Sermon *Jesu praeceptor*, 23 septembre 1451, p. 472 : « Ex eo quod Voluntas est ad optima inclinata, et nihil volitum nisi sub ratione boni eligatur ».

(2) Sermon *Ecce ascendimus*, 27 février 1457, p. 647 : « Dico Deum non creasse defectum seu infirmitatem : sed si sic contingeret ex libertate hominis, ne propterea superlangueret homo, sua culpa infirmus, sibi medelam reservasse ».

(3) Sermon *Volo mundare*, l. c. : « Infirmitas, peccatum, mors, et quaecumque alia, non sunt a Deo ; nihil enim habent entitatis. Quare a Deo qui est ipsum esse non sunt ».

(4) *Doct. ignor.*, l. II, ch. III, p. 26 : « Perfectum omne imperfectum antecedit ».

(5) *De Genesi*, p. 129, in fine : « Illa autem, cum quodlibet sit idem sibi ipsi, nituntur identificare... Sic, cum calidum non calidum ad sui identitatem vocat, et frigidum non frigidum ad suam identitatem vocat, oritur pugna, et ex hoc generatio et corruptio, et quaecumque talia temporalia, fluida, instabilia, et varietas motuum ».

(6) *Doct. ignor.*, l. II, ch. II, p. 25 : « Ipsum (esse) quod habet... incorruptibiliter perfici... optans ».

(7) *De Genesi*, p. 135 : « A quibus (speciebus), si receditur, monstrum seu dissonantiam seipsam prodit, et speciem propriam efficere nequit. Exire enim speciem, quae est assimilatio Ejusdem modo tali, est formam relucentiae pulchram ipsius Ejusdem, quod est absolute omnis pulchritudinis et boni fons, declinare ».

à parfaire sa nature, c'est-à-dire à se rapprocher de son type, de sa forme, qui est un reflet de Dieu (1). Et cette force, cette puissance de devenir, qui est innée aux choses, manifeste bien mieux la toute puissance créatrice qu'une œuvre qui serait actuellement plus parfaite, mais morte ; car il n'est pas de meilleure manière d'imiter l'infini que de croître indéfiniment (2). Qui hésiterait entre deux portraits d'un peintre, dont l'un serait inerte, tandis que l'autre, quoique moins parfait, aurait cependant la puissance de devenir de plus en plus semblable à son modèle (3) ? Toutes les créatures, s'élançant, en quelque sorte, vers leur auteur et leur modèle, chacune selon son espèce, crient pour ainsi dire sa gloire; et l'harmonie qui résulte de ce concret universel est le plus admirable hommage qui puisse lui être rendu.

Combien plus grand est-il encore, cet hommage, quand il n'est plus offert naturellement, par les choses, mais librement, par l'homme (4) ! Sa manière, à lui, d'honorer Dieu, c'est de le connaître; car son être est vie, et sa vie est intelligence, c'est-à-dire assimilation de la sagesse et de la vérité (5). Longtemps, le cardinal a cru que Dieu était l'inconnaissable et qu'il fallait le chercher au delà de toute opposition : c'était le point de vue du *De Docta ignorantia* et même du *De Visione Dei* ; il oubliait, avouera-t-il dans le *De Apice theoriae*, que Dieu est la subsistance immuable de toutes les substances (6) ; il n'avait pas assez remarqué non plus qu'on ne désire que ce qu'on connaît déjà un peu, et que, par conséquent, si l'on cherche Dieu, c'est que, dans une certaine mesure, on l'a déjà trouvé (7).

La sagesse infinie se manifeste en toutes choses, elle nous donne un

(1) *De Quaerendo Deum*, p. 297 : « In ipsis omnibus est virtus et potentia immensurabilis, secundum genus suum contracta ». Cf. *De Genesi*, l. c. : « Omnis creatura in cælo suo movetur et quiescit ».

(2) *De Mente*, l. III, ch. XIII, p. 169 : « Imago nunquam, quantumcunique perfecta..., adeo perfecta est, sicut quaecumque imperfecta imago, quae potentiam habet, se semper plus et plus sine limitatione, inaccessibili exemplari conformandi. In hoc enim, infinitatem... modo quo potest, imitatur ».

(3) *De Mente*, l. c. : « Quasi si pictor duas imagines faceret, quarum una mortua, videretur actu sibi similior; alia autem minus similis, viva, scilicet talis quae seipsam, ex objecto suo ad motum incitata, conformiorem semper facere posset, nemo haesitat secundam perfectiorem... »

(4) *De Venat. sap.*, ch. XX, p. 313 : « Ipsum oportet liberum arbitrium suum, per laudabilia determinare, ut sit ex electione sicut a natura laudabilis ».

(5) *De Sapientia*, l. I, p. 139 : « Omnis enim intellectus appetit esse, suum esse est vivere, suum vivere est intelligere, suum intelligere est pasci sapientiam et veritatem ».

(6) *De Apice theoriae*, p. 332 : « Cum igitur annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam, ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere, non attendi quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam ».

(7) *De Sapientia*, l. I, p. 140 : « Nihil enim penitus incognitum appetitur ».

avant-goût de ce qu'elle est ; et par là, elle nous attire vers elle, comme le parfum attire par son odeur, comme le lait attire l'enfant et l'aimant le fer (1). Mais notre attrait reste toujours inassouvi ; le mouvement qui nous porte vers Dieu ne saurait s'arrêter que dans la pleine possession de son objet, c'est-à-dire dans l'éternité : la nature même de l'âme intellective postule l'immortalité bienheureuse (2).

L'ascension intellectuelle est néanmoins insuffisante : comme on ne connaît vraiment le goût d'une chose que lorsqu'on l'a eue sur les lèvres, de même, on ne connaît vraiment la Sagesse que par l'expérience intime. Pour la trouver, il ne suffit pas d'avoir lu ce qui a été écrit sur elle : il est nécessaire, après l'avoir connue intellectuellement, de se l'assimiler, de la faire sienne (3). On y arrive par l'affranchissement du péché (4), lequel, détournant de Dieu, est contre nature (5) ; et par la vertu, par l'amour surtout, car l'amour unit ceux qui s'aiment. Plus on aime Dieu, plus on participe de la divinité (6). C'est que connaître et aimer se confondent en notre âme : on n'aime vraiment Dieu que si on le connaît, et on ne le connaît vraiment que si on l'aime (7). Ces deux voies, de la connaissance et de la vertu, qui, par le vrai et le bien, convergent vers la Sagesse et tendent à ramener vers son auteur toute la création, il nous faut maintenant les considérer de plus près.

Le retour du monde à Dieu se parfait dans la nature intellectuelle; la connaissance est la fin ou le but de la création. C'est l'affirmation

(1) *De Sapientia*, l. I, p. 139 : « Sicut odor... nos allicit ad cursum, ut... ad unguentum curramus, ita aeterna et infinita sapientia, cum in omnibus reluceat, nos allicit ex quadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur... » Cf. aussi p. 140, passim.

(2) *De Sapientia*, l. I, p. 141 : « Non quietatur imago, nisi in eo cujus est imago... et cum motus ille non possit quiescere nisi in infinita vita, quae est aeterna sapientia, hinc non potest cessare spiritualis ille motus, qui nunquam infinitam vitam infinite attingit ».

(3) *De Sapientia*, l. I, p. 139 : « Ita de hac sapientia, quam nemo gustat per auditum, sed solum ille qui eam accipit in interno gustu, ille perhibet testimonium, non de iis quae audivit, sed quae in ipso experimentaliter gustavit... Ad quaerendum aeternam sapientiam, non sufficit scire ea quae de ipsa leguntur, sed valde necesse est quod, postquam intellectu repperit ubi est, quod eam tunc suam faciat ».

(4) *Op. cit.*, p. 141 : « Spiritus sapientiae non habitat in corpore subdito peccatis, neque in malevola anima ».

(5) Sermon *Suscepimus*, 2 février 1455, p. 504 : « Unde peccatum est contra naturam. Nam oritur quando ex libero arbitrio dimovemur a Deo. Et est peccatum retrahens animam a suo motu naturali et a fine ».

(6) *De Conjecturis*, l. II, ch. VII, p. 118 : « Unit amor amantem, cum amabili... Quanto igitur quis Deum plus amaverit, tanto plus divinitatem participat ».

(7) Sermon cité, *l. c.* : « Mens sine desiderio non intelligit, et sine intellectu non desiderat. Mens igitur est principium intellectus et affectus : mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere... Non potest mens scire Deum et non diligere, ita non potest esse vera scientia Dei, ubi non est charitas ».

constante de l'intellectualime cusien. Deux questions se posent dès lors à Nicolas : l'une métaphysique, l'autre psychologique, dont la solution le préoccupe sans cesse. Comment la connaissance rapproche-t-elle de Dieu le sujet connaissant et l'objet connu ? Comment l'esprit peut-il connaître Dieu ? La première question concerne la nature de la connaissance, la seconde, son mode.

Connaître, c'est, selon le point de vue auquel on se place, unifier ou actualiser : si l'on considère l'objet de la connaissance, c'est un mouvement de la pluralité vers l'unité ; si au contraire on en considère le sujet, c'est un mouvement de la puissance vers l'acte.

On l'a vu : le Verbe de Dieu contient implicitement les Idées des choses ; mais ces Idées ne sont réalisées que dans les individus, et « l'explication » ne se fait que dans la multiplicité et la succession temporelle. Dégager, parmi les êtres multiples et successifs, l'Idée une et immuable de laquelle ils participent diversement, tel est le but premier de la connaissance. Elle porte, non seulement sur l'existence, mais sur la nature et le « pourquoi » des choses ; elle s'élève par degrés, du particulier au général, atteignant ainsi des réalités de plus en plus compréhensives, qui sont à la fois le fondement et l'être des autres. Si la création est le passage progressif de l'un au multiple, de Dieu aux individus ; la connaissance, au contraire, est le passage régresssif du multiple à l'un, des individus à Dieu.

D'autre part, en vertu du principe que tout est dans tout et que l'homme est un « microcosme », l'esprit contient implicitement et virtuellement en lui tout ce que, par la suite, il pourra connaître. La connaissance n'est, à ce point de vue, que le développement d'un germe inné, qu'un passage de l'implicite à l'explicite, de l'inconscient au conscient, du possible au réel. Elle n'apporte rien qui n'était déjà dans l'esprit et ne fait pas sortir le sujet de lui-même : toute connaissance est connaissance de soi. L'âme produit d'abord spontanément le nombre et les figures, les catégories, les principes logiques et mathématiques, dont le système entier de la science n'est que le développement.

Nous voyons apparaître ici, dans la pensée cusienne, une grave confusion sur laquelle Falckenberg (1), et après lui Kæstner (2), ont justement attiré l'attention : le mot « explication » ne se trouve pas avoir, dans le système de Nicolas, une signification constante. L'« explication » du monde hors de Dieu, n'ajoute rien à l'être de son auteur : elle marque, à ses divers degrés, une diminution, un appauvrissement d'être. Au contraire, l'« explication » du monde vers Dieu consiste dans un passage du possible au réel, du confus au déterminé. Le même terme « expli-

(1) *Grundzüge*, p. 50 et suiv.

(2) *Der Begriff der Entwicklung*, p. 37.

cation » désigne donc deux mouvements opposés : l'un centrifuge, de Dieu au monde, l'autre centripète, du monde à Dieu ; et, de ces mouvements, le premier appauvrit, tandis que le second enrichit, le premier produit une chute, le second une ascension.

Quelle est, en tout ceci, la place de l'âme ? En tant qu'elle fait partie du monde, elle ne se distingue guère des autres êtres ; mais, en vertu de sa nature propre et en tant qu'elle connaît, elle participe de l'un et de l'autre mouvement. L'effet est inférieur à la cause : l'esprit est inférieur à Dieu. De même, les produits de l'esprit : nombre, temps, etc., sont inférieurs à l'esprit ; le développement, l'« explication » des virtualités qu'il contient est un appauvrissement. Mais, tandis que l'être du monde n'ajoute rien à celui de Dieu, l'activité intellectuelle et son produit : la connaissance, enrichissent l'esprit et lui procurent une augmentation d'acte. Ainsi, en s'« expliquant », l'âme descend, dans la mesure où le produit de son activité lui est inférieur ; mais elle s'élève, dans la mesure où elle s'actue elle-même.

Si maintenant on considère le produit de la connaissance, on y retrouvera la même dualité de mouvements : le point « complique » la ligne, la ligne est l'« explication » du point ; l'unité « complique » le nombre (1) ; les principes sont la perfection, que les conséquences « expliquent » plus ou moins complètement, mais jamais selon toute leur richesse. D'autre part, la ligne actue le point, la surface actue la ligne, le corps actue la surface ; les conséquences réalisent les principes.

Voilà donc les termes « complication » et « explication » synonymes, tantôt d'unité et d'altérité, de modèle et d'image, d'acte et de puissance ; tantôt de puissance et d'acte. Cusa, comme le dit Falckenberg (2), a tort de ne pas distinguer une vraie et une fausse « complication », comme il distingue un infini négatif et un infini privatif. D'où provient cette confusion ? D'une compénétration inconsciente de l'empirisme et de l'idéalisme, poursuit Falckenberg. Sous l'influence des théories émanatistes, renforcées par l'assimilation de la matière à la puissance, Cusa affirme que l'être le plus abstrait est le plus réel ; que, plus un être est concret, moins il a de réalité. A ces théories, il n'est pas resté fidèle : il a fait des concessions au point de vue empirique, d'après lequel le concret paraît le plus réel; les universaux deviennent, dès lors, une sorte de matière subtile et capable de « contraction », et les idées sont dégradées en images des choses. Un malentendu vicie, à notre sens, cette argumentation du critique allemand. Il est bien vrai que Cusa consi-

(1) *De Mente*, ch. IX p. 161 : « Punctum est terminus lineae et ejus totalitas ac perfectio, quae ipsam lineam in se complicat, sicut linea punctum explicat ». Titre du même chapitre : « Quomodo est punctus unus, et complicatio ac perfectio lineae ».

(2) *Op. cit.*, p. 54.

dère comme plus réel, tantôt le concret, tantôt l'abstrait ; mais c'est qu'il compare le concret ou le particulier, tantôt aux Idées, au sens platonicien et métaphysique, tantôt à nos idées, au sens logique et psychologique. Les Idées sont plus réelles que les êtres concrets qui en participent ; mais à leur tour, ces êtres sont plus réels que les idées que nous nous faisons d'eux. Falckenberg oppose deux définitions d'après lesquelles notre esprit « compliquerait » primitivement les *exemplaires* des choses, puis seulement leurs *images* (1). Nicolas ne s'est pas contredit à ce point, d'un chapitre à l'autre du même ouvrage. Un mot a échappé au critique, qui rend la première définition identique à la seconde : l'âme est « la puissance qui complique les exemplaires des choses notionnellement ». Le sens de ce mot « notionnellement » est donné, aussi clairement que possible, dans le contexte de la seconde définition : « Si tout est dans l'esprit divin comme dans sa vérité propre, tout est dans notre esprit comme dans l'image ou la ressemblance de sa vérité propre, c'est-à-dire *notionnellement*. Tout est en Dieu, mais là sont les exemplaires des choses ; tout est en notre esprit, mais ici sont les similitudes des choses » (2). Les exemplaires des choses sont donc *réellement* en Dieu, bien qu'ils s'y confondent avec lui ; en nous ils sont *notionnellement* : nous n'en avons que des images. Nos idées ne sont que la ressemblance des Idées divines ; voilà pourquoi celles-ci ont plus de réalité que les êtres concrets, tandis que celles-là en ont moins (3).

Cette précision acquise, la question des universaux dans la philosophie de Cusa, telle qu'elle est posée et résolue dans la *De Mente* (4), devient facile. La forme ou l'Idée des choses n'est jamais réalisée parfaitement dans les êtres multiples qui en participent. Comme le mouvement rationnel a trait aux choses sensibles et qu'il n'y a rien dans la raison qui n'ait d'abord été dans les sens, il est évident que la raison n'aboutit qu'à la conjecture et à l'opinion. Les genres et les espèces, tels que nous les connaissons et les nommons, sont des êtres logiques, résultat d'un travail d'abstraction ; ils sont, par nature, postérieurs aux êtres sensibles et ne leur survivent pas. Reste à savoir maintenant si l'intelligence peut avoir un autre objet que celui de la rai-

(1) Falckenberg, *Op. cit.*, p. 55. Ces définitions se trouvent dans le *De Mente*, ch. II, p. 149 : « Vis illa omnia rerum exemplaria notionaliter complicans », et ch. III, p. 152 : « Mens omnium imaginum complicatio ; omnia sunt in nostra mente, sed hic rerum similitudines ».

(2) *De Mente*, ch. III, p. 152 : « Si omnia sunt in mente divina, ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter... Omnia in Deo sunt, sed ibi rerum exemplaria. Omnia in nostra mente, sed hic rerum similitudines ».

(3) Nicolas oppose parfois les termes « exemplaires » et « notions ». Son mépris pour les questions de mots amène malheureusement bien des confusions d'idées.

(4) Ch. II, p. 150-151.

son. Le nier, c'est soutenir qu'« il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens » et dire, par conséquent, que les formes sont des êtres de raison, qu'il n'y a pas d'exemplaires et d'idées en dehors des choses. L'affirmer, c'est dire que les exemplaires ou les formes incommunicables des choses précèdent naturellement les sensibles, comme la vérité précède son image.

Telles sont les deux thèses, nominaliste et réaliste, que Cusa met en présence en les rattachant, l'une à l'aristotélisme, l'autre au platonisme (1). Ses tendances émanatistes le pousseraient plutôt à approuver la seconde, d'après laquelle l'ordre naturel serait le suivant : l'humanité en soi, l'homme concret, l'espèce dans la raison. Il n'approuve pas ceux qui s'arrêtent à la considération rationnelle et à la logique, lesquelles ne se rapportent qu'aux images des formes ; ses sympathies vont, au contraire, à ceux qui s'efforcent de voir au delà de la valeur des mots, les exemplaires et les idées, telles que les voit Dieu. Il prétend néanmoins concilier facilement, en les dépassant, l'une et l'autre doctrine, par sa théologie de l'infini. La forme infinie est une et simple ; et elle resplendit en toutes choses, comme l'exemplaire le plus adéquat de tous et de chacun des êtres. Il est donc vrai qu'il n'y a pas de multiples exemplaires séparés des choses ; mais il est vrai aussi que leur Idée unique dépasse la raison, et que nos mots n'en représentent que des images.

En réalité, quand on considère Dieu et le monde, il n'y a pour Cusa qu'un seul mouvement, qui, parti de Dieu, retourne à Dieu : la « progression » et la « régression » se confondent. Le terme de droit, le terme idéal de la progression, c'est Dieu, parce que Dieu se communique tel qu'il est ; le terme idéal de la régression, c'est encore Dieu, parce que le monde cherche à réaliser Dieu le mieux qu'il peut. D'autre part, le terme réel ou de fait de la progression, c'est le monde concret, et le terme réel de la régression, c'est encore monde concret. Les deux mouvements ont même direction et même aboutissement. On peut ajouter qu'ils ont même point de départ, puisque tout vient de Dieu. Voilà sans doute la raison profonde pour laquelle Cusa les désigne souvent sous le même nom d'« explication » ; voilà l'origine d'une de ces multiples imprécisions de langage qui rendent si souvent obscure sa pensée.

On comprendra maintenant comment la connaissance peut rapprocher de Dieu l'homme, et avec lui le monde inférieur qui est fait pour lui. L'humanité embrasse, dans sa puissance, Dieu et le monde. Faire passer cette puissance à l'acte, développer le germe d'idées contenu dans l'âme, c'est augmenter son être, l'enrichir, l'élever, en un mot le rapprocher de l'acte pur. Or, l'acte de l'âme, dans sa partie la plus noble,

(1) *Op. cit.*, p. 151 : « Mirabiliter omnes omnium tangis Philosophorum sectas, Peripateticorum et Academicorum ».

c'est sa pensée. Penser Dieu, ce serait être Dieu; Dieu seul est donc capable de se penser tel qu'il est. L'esprit humain, lui, peut se former de Dieu une idée de plus en plus parfaite, et ainsi, se rapprocher toujours davantage de lui. Ce qui est vrai de Dieu l'est aussi des choses : penser, c'est s'assimiler; et il n'y a de vraie intelligence du monde que là où il y a intelligence de Dieu, parce qu'il y a union à lui (1). Si telle est la nature et l'essence de la connaissance, on ne s'étonne plus de ce que Cusa fasse d'elle la voie par laquelle le monde atteint sa fin.

Quels moyens avons-nous de réaliser cette connaissance ? Comment l'esprit peut-il connaître Dieu ?

Ici encore, Nicolas se trouve en présence de deux doctrines qu'il s'efforcera de concilier : l'innéisme et l'empirisme. Aristote assimile notre esprit à une table rase ; Platon, au contraire, dit que certaines notions lui sont « concréées », bien qu'il les ait oubliées par suite de son union avec le corps. Pour Cusa, ces deux génies ont à la fois tort et raison l'un et l'autre : il n'y a pas d'idées innées ; mais l'âme n'est pas non plus une table rase. Son optimisme devient une fois de plus son guide : il est indubitable, dit-il, que si notre esprit a été mis par Dieu dans le corps, c'est pour son bien ; il doit donc avoir reçu de Dieu tout ce qui est nécessaire à son progrès. Le pouvoir d'abstraire et de juger (l'« ipse intellectus » de Leibnitz), voilà ce qui est inné à l'esprit ; mais ce pouvoir, pour s'exercer, pour passer à l'acte, a besoin du corps (2). Nos facultés ne s'exercent qu'en descendant vers les objets sensibles : le choc produit dans nos organes par les choses occasionne une sensation confuse ; l'étonnement, l'« admiration » qui en résulte, excite la raison somnolente à discerner la sensation et à nommer l'objet. La sensation, phénomène complexe, est le résultat d'un double mouvement, elle suppose une double forme : la similitude de l'objet, qui est super-

(1) *De Venat. sap.*, ch. XXIX : « Est virtus intellectus posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare ; intellectus noster intelligit, quando se assimilat omnibus ». *De Conject.*, l. I, ch. XIII : « Nullum intelligibile uti est te intelligere conspicis, si intellectum tuum aliam quamdam rem esse admittis quam intelligibile ipsum ». *De Mente*, ch. X : « Deus si ignoratur, nihil de universitate scitur; scientiam cujuslibet praecedit scientia Dei et omnium ».

(2) *De Mente*, ch. IV, p. 153 : « PHILOSOPHUS : Aiebat Aristoteles menti, seu animae nostrae, nullam notionem esse concreatam, quia eam tabulae rasae assimilavit. Plato vero aiebat, notiones illi concreatas, sed ob corporis molem, animam oblitam. Quid tu in hoc verum censes ? — IDIOTA : Indubie mens nostra in hoc corpus a Deo posita est ad suum profectum. Oportet igitur ipsam a Deo habere omne id sine quo profectum acquirere nequit. Non est igitur credendum animae fuisse notiones concreatas, quas in corpore perdidit : sed quia opus habet corpore, ut vis concreata ad actum pergat... In hoc igitur Aristoteles videtur bene opinatus animae non esse notiones ab initio concreatas, quas incorporando perdiderit. Verum quoniam non potest proficere si omni caret judicio... haec vis judiciaria est menti naturaliter concreata, per quam judicat per se de ratiocinationibus...; quam vim, si Plato notionem nominavit concreatam, non penitus erravit ».

ficielle et extrinsèque, et la similitude de l'intelligence, qui est centrale et intrinsèque (1). Dans la sensation, l'esprit s'assimile aux objets sensibles en se les assimilant (2). Il n'y a pas trace, chez Cusa, du sensualisme matérialiste d'après lequel toute la connaissance vient exclusivement du dehors ; mais il ne cantonne pas non plus l'esprit en lui-même, pour lui faire produire à lui seul toutes ses représentations. La sensation est l'œuvre de l'esprit aidé par la nature, qui lui fournit son instrument (3).

Au-dessus de la sensation est la fantaisie, l'imagination ou la mémoire (4), dont le rôle est de fixer, de conserver et de reproduire les images en l'absence des objets sensibles. Rien ne s'y trouve, qui n'ait été auparavant dans les sens (5). La représentation y est cependant moins matérielle, moins mobile et plus formelle ; par rapport au monde sensible, elle est moins parfaite que celle des sens ; elle est plus parfaite au contraire, par rapport au monde intelligible. Elle n'est pas complètement abstraite : on ne peut rien imaginer qui n'ait une certaine étendue, un certain mouvement, une certaine couleur, bien que la quantité et la qualité ne soient pas déterminées dans l'imagination comme dans les choses sensibles (6).

Sens et imagination sont des facultés communes à l'homme et à l'animal ; mais seul, l'homme cherche des signes absolus, exempts de toute connotation matérielle, purement formels, représentant les formes qui donnent aux choses leur être. Ces signes, les plus éloignés des

(1) *Compendium*, ch. XI : « In vidente duplex est forma, una informans, quae est similitudo objecti (superficialis et extrinseca), alia est formans, quae est similitudo intelligentiae (centralis et intrinseca) ».

(2) *De Mente*, ch. VII : « Mens in visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus etc. ».

(3) *Compend.*, ch. XI : « Quando objectum per suam similitudinem informat, hoc naturaliter fit, scilicet per intelligentiam medio naturae ; similitudo objecti est instrumentum similitudinis intelligentiae ; similitudo igitur intelligentiae, mediante similitudine objecti, sentit seu cognoscit ». Cf. aussi les passages cités du *De Mente*.

(4) Il est facile d'établir une distinction entre ces trois termes : la mémoire est une faculté de conservation, l'imagination reproduit fidèlement, la fantaisie reproduit aussi, mais avec des variations dans l'ordre ou la composition des images. Nicolas prend indistinctement ces termes l'un pour l'autre. Cf. par exemple *De Ludo globi*, l. II, p. 234 : « memoria seu imaginatio » ; *Compendium*, ch. IV, p. 241 : « in imaginatione seu phantasia », et encore : « In interiori phantastica virtute, manent res designatae... quae remanentia memoria potest appellari ».

(5) *Op. cit.*, ch. IV : « Nihil est in phantasia, quod non prius fuerit in sensu ».

(6) *Compend.*, ch. IV, p. 241 : « Signa rerum in imaginatione seu phantasia, remotiora sunt a materia et magis formalia. Hinc quo ad sensibilia minus perfecta, et quo ad intelligibilia perfectiora, non tamen sunt penitus abstracta nam imaginatio coloris, licet nihil habeat qualitatis coloris, tamen non caret omni connotatione, quae sentitur. Nihil enim potest imaginari, quod neque moveatur, neque quiescat, et quod non sit quantum, scilicet aut magnum, aut parvum : licet sit sine terminatione tali, quae in sensibilibus reperitur ».

réalités sensibles et les plus rapprochés des intellectuelles, ce sont les notions ou idées fournies par la raison (1). La raison, voilà bien la différence spécifique de l'homme. Les esprits séparés n'ont pas besoin des sens pour exercer leur activité intellectuelle ; ils n'ont pas besoin non plus de raison : leur connaissance est intuitive, non discursive : ils comprennent Dieu instantanément et par simple vision (2). Les animaux, eux, n'ont pas de raison. A l'opposé de l'homme, qui vit pour connaître, l'animal connaît pour vivre ; sa connaissance n'atteint donc que ce qui lui est nécessaire pour conserver et développer sa vie (3). Sans doute, il faut aux animaux supérieurs une certaine puissance de discernement, qui a pu faire dire à Philon qu'ils sont doués de raison ; mais c'est là une raison confuse, parce qu'elle n'est pas informée par l'intelligence ou l'esprit. L'animal ne juge pas et n'a pas de science : il est semblable à l'ignorant qui lit, mais ne sait pas ce qu'il lit. La raison discerne les données des sens et de l'imagination ; mais l'esprit discerne celles de la raison (4). L'instinct des animaux suppose la raison, mais la raison qui les guide leur est extérieure et ne dépend pas d'eux : ils ne sont pas libres, c'est la nature, mue elle-même par l'intelligence créatrice, qui les pousse irrésistiblement. Voilà pourquoi tous les individus d'une espèce obéissent à un même instinct spécifique (5).

(1) *Op. cit.*, p. 241-242 : « Solus vero homo signum quaerit, ab omni materiali connotatione absolutum penitusque formalem, simplicem formam rei, quae dat esse repraesentans. Quod quidem signum sicut est remotissimum, quo ad res sensibiles, est tamen propinquissimum, quo ad intellectuales ».

(2) Cf. plus haut, p. 357, et aussi *De Conject.*, l. II, ch. XVI, ou *De Ludo globi*, l. II, p. 228.

(3) *Compend.*, ch. VI, p. 243 : « Omnia viventia tot species ex sensibilibus hauriunt, quot sunt eis ad bene esse necessariae ». *Cribratio Alchor.*, l. II, ch. XV : « animalia ratione carentia... ».

(4) *De Mente*, ch. V, p. 154 : « Videris ad opinionem sapientis Philonis accedere, qui animalibus rationem inesse dicebat. — Experimur discretivum discursum in brutis, sine quo eorum natura bene subsistere non posset. Unde discursus eorum quia caret forma, scilicet intellectu seu mente, est confusus : caret enim judicio et scientia, et quia omnis discretio ex ratione est, hinc Philo non absurde sic dixisse videtur... Ac si idiota vim vocabulorum ignorans, librum legat, lectio ex vi rationis procedit : legit enim discurrendo per differentias litterarum quas componit et dividit, et hoc est opus rationis, sed ignorat quid legat... Haec est quaedam similitudo rationis confusae et rationis formatae per mentem ». Cf. *Apologia doctae ignorantiae*, p. 68.

Cette distinction entre raison confuse et raison informée n'a pas été bien remarquée par Falckenberg. Cf. *Grundzüge*, p. 137.

(5) *De Ludo globi*, l. I, p. 216 : « Impelluntur ad ea quae agunt per naturam et ejusdem speciei similes faciunt venationes et nidos. — Non sine ratione haec fiunt. — Natura movetur intelligentia. Sed sicut conditor legis motus ratione legem sic ordinavit, quae movet subditos, non ratio legis, quae eis est incognita, sed imperium superioris, quod necessitat : ita brutum movetur imperio naturae, necessitante ipsum, non inductione rationis, quam ignorat. Ideo in uno motu specifico videmus omnia ejusdem speciei, tanquam ex indita lege naturae, compelli et moveri ».

Les sens et l'imagination fournissent à la raison la matière sur laquelle elle s'exerce pour nous procurer une connaissance formelle. L'action progressive de l'esprit peut se définir en deux mots : union et simplification. Dans l'imagination, l'esprit unit les altérités des objets sentis ; dans la raison, il unit les altérités des images ; et dans l'unité intellectuelle, il unit l'altérité des raisons (1). Cette union se fait par simplification, c'est-à-dire par abstraction, par rejet des accidents corruptibles, qui ne peuvent être l'essence ou la quiddité des choses (2).

Un principe, cependant, régit l'activité rationnelle, qui est la source de sa fécondité en même temps que la cause de sa faiblesse : le principe de contradiction, sur lequel reposent les deux sciences les plus exactes et les plus certaines : les mathématiques et la logique (3). Son domaine est celui du nombre et de la grandeur : la raison les implique et ramène tout à eux, parce que, sans eux, le discernement (*discretio*) est impossible (4) ; et c'est de la multitude que procèdent la quantité, la qualité et les autres prédicaments, qui font la connaissance des choses (5). Ainsi naît un système d'idées, dont chacune contient implicitement les suivantes, une sorte de logique hégélienne, dirions-nous avec Falckenberg (6), avec cette différence qu'ici l'idée perd progressivement de sa valeur en se spécialisant.

Pour discerner la multitude, l'esprit s'assimile à l'unité qui « complique » le nombre; de même, il s'assimile au point qui « complique » la grandeur, pour « expliquer » de lui-même les lignes, les surfaces et les corps notionnels, et à l'instant qui « complique » le temps, pour mesurer le mouvement. Toutes ces « complications » : unité, point, instant, « compliquées » simultanément dans l'esprit, font de lui la « complication des complications » ; et c'est en s'« expliquant » ou en se développant lui-même, qu'il crée l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie. Il implique aussi les dix prédicaments, les cinq

(1) *De Conject.*, l. II, ch. XVI : « Unit alteritates sensatorum in phantasia, varietatem alteritatum phantasmatum unit in ratione, variam alteritatem rationum in sua unit intellectuali simplici unitate ».

(2) *De Beryllo*, ch. XXXI : « Cum per sensus species sensibiles haurimus, illas quantum fieri potest simplificamus, ut quidditatem rei videamus cum intellectu; simplificare autem species est abjicere accidentia corruptibilia, quae non possunt esse quidditas ».

(3) Cf. plus haut, le chapitre I. Voir plus spécialement *Doct. ignor.*, l. I, ch. XI, p. 8 ; *Complementum theolog.*, ch. II, p. 1107 ; *De Venat. sap.*, ch. I, p. 299.

(4) *De Conject.*, l. I, ch. X : « Ratio omnia in multitudinem magnitudinemque resolvit ». *De Ludo globi*, l. II, p. 231 : « Sine multitudine et magnitudine, nulla fit discretio... Anima nostra est vis ratiocinativa et numerativa, in se complicans cuncta, sine quibus perfecta discretio fieri nequit ».

(5) *De Mente*, ch. X : « Ex vi multitudinis, quantitas et qualitas et caetera praedicamenta descendunt, quae rerum notitiam faciunt ».

(6) *Grundzüge*, p. 141.

universaux et tout ce qui lui est indispensable pour discerner et acquérir des notions. Bien plus, il crée, pour y arriver, des instruments nouveaux : l'année, le mois, les heures, sont des instruments créés par lui pour mesurer le temps ; et le temps lui sert à mesurer le mouvement. Les inventions : l'astrolabe de Ptolémée, la lyre d'Orphée et les autres, ne sont que des « explications » de notions dans la matière sensible (1). Sans le « Quadrivium », comme dit Boèce, impossible de bien philosopher. En effet, celui-là comprend bien la nature d'une chose, qui la discerne de toutes les autres et l'atteint dans son intégrité ; or, la distinction des choses s'opère par les nombres, dont les propriétés se trouvent dans l'Arithmétique et la Musique ; et l'intelligence de leur intégrité émane de la grandeur, qu'étudient la Géométrie et l'Astronomie. La définition a trait à la grandeur ; la division a trait au nombre ; la démonstration syllogistique se rapporte à l'un et à l'autre (2).

Tout ce monde de notions formelles, que la raison tire ainsi d'elle-même « à l'occasion des données sensibles », comme dirait Leibnitz, l'élève en faisant passer ses virtualités de la puissance à l'acte, et la rapproche de Dieu, en ce sens qu'il développe ce qui était « compliqué » en elle, comme le monde concret « explique » la pensée divine. Mais il joue un rôle aussi dans la connaissance réelle, qui a son point de départ dans la sensation. La raison cherche la nature, l'essence, la quiddité des choses : son mouvement va de l'accident à la substance, de la matière à la forme, du particulier à l'universel, du mouvant au stable, du visible à l'invisible, du relatif à l'absolu ; mais il n'aboutit qu'à nous fournir une image de la réalité, un monde semblable au monde des Idées dont les êtres sont des participations (3). L'unification du savoir est plus complète dans la raison que dans les sens ou l'imagination ; elle n'est jamais si parfaite qu'elle ne puisse l'être davantage : aussi longtemps que l'on tient compte

(1) *De Ludo globi*, l. II, p. 232 : « Ut multitudinem discernat, unitati seu complicationi numeri se assimilat, et ex se notionalem multitudinis numerum explicat. Sic se puncto assimilat, qui complicat magnitudinem, ut de se notionales lineas, superficies, et corpora explicet. Et ex complicatione illorum vel illarum, scilicet unitate et puncto, mathematicales explicat figuras circulares et polygonias, quae sine multitudine et magnitudine simul explicari nequeunt. Sic se assimilat quieti ut motum discernat. Et praesentiae seu ipsi nunc, ut tempus discernat. Et cum hae omnes complicationes sint in ipsa unitae, ipsa tanquam complicatio complicationum, explicatorie omnia discernit et mensurat. Et invenit disciplinas, scilicet Arithmeticam, Geometricam, Musicam et Astronomicam, et illas in sua virtute complicari experitur... Unde et decem praedicamenta in ejus vi notionali complicantur. Similiter et quinque Universalia, et quaeque logicalia et alia, ad perfectam notionem necessaria... quando sine ipsis non potest discretio et notio perfecte per animam haberi ».

(2) *De Mente*, ch. x, p. 164.

(3) *De Mente*, ch. II : « Ratio seu logica circa imagines formarum tantum versatur.... Genera et species, ut sub vocabulo cadunt, ... cum sint posterius natura rebus sensibilibus, quarum sunt similitudines... ».

de la valeur des noms et des mots, on ne dépasse pas la multiplicité, on reste dans le domaine du principe de contradiction. Ce ne sont pas le raisonnement, la dialectique, la philosophie, qui peuvent nous faire sortir du monde notionnel, pour nous faire atteindre la réalité vraie ; c'est une faculté supérieure : l'intelligence ou intellect, dont la fonction est la vision ou l'intuition.

De même cependant que la raison s'appuie sur l'imagination et les sens pour s'exercer, de même l'intellect trouve dans la raison un auxiliaire, un moyen de s'élever à une connaissance supérieure. Ce moyen, c'est la science des nombres et des figures, qui fournit la principale matière du symbolisme. Nicolas de Cues ne prétend pas être l'inventeur du symbolisme mathématique : « tous les grands philosophes, dit-il, en ont fait usage, lorsqu'ils ont abordé les problèmes les plus difficiles », et il cite l'exemple de Pythagore, des Plotoniciens, de saint Augustin de Boèce, et d'Aristote lui-même (1). Il estime néanmoins, avec raison, qu'il précise et élargit ce qu'il appelle, dans le *De Docta ignorantia*, « la seule voie ouverte vers la divinité » (2).

Puisque Dieu est l'infini, qui dépasse nécessairement notre conception, nos symboles les meilleurs sont insuffisants, lorsqu'ils s'appliquent à lui ou à sa pensée créatrice. On n'en usera utilement qu'à condition, après avoir considéré les figures mathématiques avec leurs propriétés, de se représenter ces propriétés dans les mêmes figures portées à l'infini, puis de « transsumer » les propriétés des figures infinies pour les appliquer à l'Infini simple, qui est dépourvu de toute figure.

Tels sont les trois moments de la méthode générale qui a l'avantage, au dire de Cusa, de synthétiser tout ce qui a été dit jusque-là concernant le symbolisme mathématique. Saint Anselme a comparé la vérité suprême à la ligne droite ; d'autres ont comparé la Trinité au triangle ; d'autres ont représenté l'unité infinie par le cercle ; enfin, il en est qui, considérant plutôt l'existence actuelle de Dieu, l'ont comparé à la sphère. Tous ont raison, dit Cusa, chacun à son point de vue ; et leur pensée, au fond, est identique (3) ; car, s'il y avait une ligne infinie, elle serait à la fois droite, triangle, cercle et sphère. Elle serait droite, puisqu'à la limite, la circonférence du cercle se confond avec son diamètre ; elle serait triangle, cercle et sphère, puisque ces figures peuvent résulter des évolutions de la ligne finie, et que la ligne infinie est

(1) *Doct. ignor.*, l. I, ch. xi, p. 8 : « Nemo antiquorum, qui magnus habitus est, res difficiles alia similitudine quam mathematia aggressus est ».

(2) *L. c.* : « Cum ad divina non nisi per symbola, accedendi nobis via pateat ».

(3) *Op. cit.*, l. I, ch. xii, p. 9.

en acte ce que la finie est en puissance (1). Reste donc à appliquer ces symboles à Dieu. Voici, en résumé, ce qu'y voit l'esprit subtil de Nicolas de Cues.

Dieu, considéré dans son être infini, est aux choses ce que la ligne infinie est aux autres lignes. La ligne infinie est en acte ce que toutes les lignes finies sont en puissance ; de même, Dieu ou le Maximum est en acte tout ce qui est en puissance. La ligne infinie n'est pas le triangle tel qu'il résulte de la ligne finie, mais elle est en acte le triangle infini, qui se confond avec elle ; de même, Dieu est l'acte qui ne résulte pas du possible, mais qui contient éternellement en lui même toutes les essences passées, présentes ou futures. La ligne infinie est la mesure adéquate de toutes les lignes ; de même, l'essence infinie est la mesure parfaitement adéquate de toutes les essences, puisque tout ce qui est mesurable tombe entre le maximum et le minimum, qui ne s'opposent pas en elle (2). D'autre part, la ligne finie est divisible, tandis que l'infinie ne l'est pas. Mais la divisibilité de la ligne finie a une limite : une ligne d'un pied n'est pas moins ligne qu'une ligne d'un coude ; en tant que ligne, la ligne finie est indivisible. Reste donc que la ligne infinie, immuable et perpétuelle, soit la raison comme la mesure de la ligne finie. On comprend dès lors l'expression de l'Aréopagite : « l'essence des choses est incorruptible », et celle du divin Platon : « en soi, il n'y a qu'un exemplaire ou une Idée des choses, bien que, par rapport aux créatures, il semble y en avoir plusieurs ». La raison de toutes choses est une, en effet ; et leur diversité provient de ce qu'elles n'en participent pas également, parce qu'il ne peut y avoir deux êtres identiques. Dieu n'est donc pas seulement la mesure de chaque chose : il est en elle, et elle est en lui. Tous les êtres participent de l'« entité » ; si l'on en supprime la participation, il reste l'entité simple qui est leur essence commune. La seule chose en soi, c'est Dieu (3).

Le rapport de la courbe à la droite permet de comprendre mieux encore la participation de l'être. La courbe est susceptible de degrés, elle ne peut donc être ni *maxima* ni *minima* ; à la limite, elle se confond

(1) *Op. cit.*, ch. XIII. Voici comment Nicolas démontre la coïncidence des figures à l'infini. Si dans un triangle, un côté est infini, les deux autres le sont aussi, puisque leur somme lui est supérieure, et que chaque partie de l'infini est infinie. Mais il ne peut y avoir qu'un infini. Le triangle infini se compose donc d'une seule ligne, qui est à la fois une et triple. Au reste, si l'on considère un triangle dont un angle croît progressivement, on voit que les côtés adjacents se rapprochent sans cesse de la base, et finissent par se confondre avec elle. De même, l'arc du cercle infini est une droite, et son secteur un triangle qui ne peut pas être inférieur au cercle tout entier. De même, enfin, la sphère engendrée par le cercle infini se ramène au triangle et à la ligne. Cf. *Op. cit.*, ch. XIV et XV, p. 10-11.

(2) *Op. cit.*, l. I, ch. XVI, p. 11.

(3) *Op. cit.*, ch. XVII, p. 12-13.

avec la droite. En tant que courbe, elle n'est rien, sinon une déchéance de la rectitude : tout l'être qui est en elle vient de sa participation à la rectitude ; moins donc la courbe est courbe, plus elle participe de la droite. D'autre part, plus la droite finie est grande, plus elle semble participer de l'infinité de la droite infinie. Il y a donc deux sortes de participation de la droite infinie : celle de la droite finie, qui est immédiate ; et celle de la courbe, qui est médiate, puisqu'elle se fait par l'intermédiaire de la droite finie. Ainsi en est-il des êtres : les substances simples participent immédiatement de l'entité suprême, les accidents en participent par l'intermédiaire des substances et sont d'autant plus nobles qu'ils se rapprochent davantage de celles-ci. Comme il n'y a pas d'autres lignes que la droite et la courbe, Aristote a raison de diviser tout ce qui est dans le monde, en substance et en accident. Dieu, unique mesure adéquate de tout, n'est ni substance ni accident , mais il se rapproche néanmoins davantage de la substance, dont la participation est immédiate : c'est pourquoi Denys l'appelle hypersubstantiel, plutôt qu'hyperaccidentel (1).

La droite infinie symbolise Dieu considéré dans son être. Le triangle infini symbolise sa Trinité. La ligne infinie est trine, tout en restant une, puisqu'il ne peut y avoir qu'un infini. De même, les angles du triangle infini sont infinis, ils sont l'un dans l'autre, et tous trois sont un. Ainsi, « commencer à compter la Trinité, c'est, comme le dit saint Augustin, sortir de la vérité (2) ».

Le cercle, lui, est la figure parfaite de l'unité et de la simplicité divines. Dans le cercle infini, le diamètre et le centre sont infinis. Ainsi nous voyons comment, au *Maximum* qui est Dieu, ne s'oppose pas le minimum. Le centre, en lui, est la circonférence. Centre infini, il est en tout, simple et indivisible. Circonférence infinie, il est hors de tout et embrasse tout. Diamètre infini, il pénètre tout. Centre, il est cause efficiente ; diamètre, il est cause formelle ; circonférence, il est cause finale de tout. Centre, il donne l'être ; diamètre, il gouverne ; circonférence, il conserve. Ce n'est pas qu'il soit cercle, circonférence, diamètre ou centre ; mais il est le Maximum simple, que le paradigme du cercle fait connaître comme embrassant tout ce qui est et ce qui n'est pas, puisqu'en lui, le non-être se confond avec l'être.

Le cercle peut servir aussi à faire comprendre les divers mouvements : de la puissance à l'acte et de l'acte à la puissance, des principes aux individus et des individus aux principes ; il peut servir à éclairer les problèmes des attributs divins et de la Providence. Mais Cusa laisse au lecteur le soin de tirer tout le parti possible de ses méthodes : il veut être un initiateur, et prétend indiquer des voies plutôt que donner des

(1) *Op. cit.*, ch. XVIII, p. 13-14.

(2) *Op. cit.*, ch. XIX, p. 14-15.

solutions (1). Quant à la sphère, elle fait entrevoir les profondeurs de l'être actuel de Dieu. La sphère est complètement en acte : elle est l'acte de la ligne, du triangle et du cercle ; de même, Dieu est acte pur, et il est l'acte de tout ; il est la forme des formes et la forme de l'être. Comme la sphère est la plus parfaite des figures, Dieu est la perfection suprême : tout ce qui est imparfait, est parfait en lui, puisque l'imperfection s'y confond avec la perfection; on voit dès lors clairement comment Dieu est la mesure et la raison unique, simple et adéquate de tout ce qui existe dans l'univers. On voit aussi comment il en est la fin : les évolutions de la ligne, du triangle et du cercle aboutissent à la sphère; ainsi, tout mouvement de la matière, de la vie ou de l'intelligence tend vers Dieu, parce que tout mouvement tend vers l'être, et que Dieu est l'être de tout être (2).

Nous venons de le montrer : l'infini mathématique conduit, selon Cusa, à la vision de l'infini métaphysique : les figures géométriques fournissent des symboles et des comparaisons applicables, moyennant transposition, à l'être de Dieu et à son rapport avec le monde. Mais il est une autre source rationnelle de symboles mathématiques : le nombre. Il s'applique plus spécialement à la genèse du monde et à la hiérarchie des êtres créés.

Le nombre est le principe de tout l'édifice rationnel ; il est le premier exemplaire de l'esprit, et ce qui lui ressemble le plus. Rien, en effet, ne peut lui être antérieur, car tout ce qui n'est pas lui le suppose : ce qui n'est pas un est composé, et aucune composition ne se comprend sans nombre. D'autre part, le nombre n'est composé que de lui-même : il faut se représenter le nombre trois, non comme un assemblage de trois unités, mais comme une combinaison : il est un, mais son unité, son égalité et sa connexion sont ternaires. Pour la raison, « expliquer » le nombre et s'en servir pour constituer ses conjectures, c'est tout simplement se servir d'elle-même, et former toutes choses dans sa similitude suprême. Or, ce que sont les nombres rationnels au monde similitudinaire qui surgit de notre raison, nous conjecturons symboliquement que le sont, dans l'esprit divin, les nombres réels et ineffables ; et nous disons que le premier exemplaire des choses fut le nombre. Dès lors, plus on voudra connaitre le monde, plus il faudra contempler la nature du nombre (3). Telle est la thèse. Pour l'appliquer, on peut considérer, dit Cusa, soit la progression, soit la constitution des nombres.

La progression se parfait au nombre 4 ; car la somme des quatre premiers chiffres est 10, seconde unité, qui « explique » la vertu de l'unité simple naturelle. De là, par une nouvelle progression quaternaire, on

(1) *Op. cit.*, ch. xxi et xxii, p. 16-17.
(2) *Op. cit.*, ch. xxiii, p. 18.
(3) *De Conjecturis*, l. I, ch. [illegible].

atteint l'« explication de la racine carrée », car 10 + 20 + 30 + 40 = 100 c'est-à-dire le carré de la racine 10. La troisième unité : la centaine, produit, par une progression analogue, la quatrième : le millier, c'est-à-dire le cube de la dizaine. Là s'arrête la progression naturelle des nombres. Au delà, on ne fait que la reprendre. Contemplant ces quatres unités, l'esprit y voit le symbole de tout : la première, la plus simple, il l'appelle Dieu ; la seconde, qui n'a pas de racine avant elle, c'est l'intelligence ; la troisième, contraction de l'intelligence, c'est l'âme ; la quatrième, qui est « expliquée » et n'implique plus rien, c'est le corps. Il voit que tout est en chacune, mais que dans la première, tout est Dieu, dans la seconde, intelligence, dans la troisième, âme, dans la quatrième, corps ; c'est-à-dire qu'il y a, pour l'esprit, quatre manières d'embrasser toutes choses : la divine, qui atteint la vérité même ; l'intellectuelle, qui atteint le vrai ; l'animale, qui n'atteint que le vraisemblable ; la corporelle, qui reste dans la confusion. La première unité est absolue, la dernière est contracte, la seconde est plus absolue que contracte, la troisième est plus contracte qu'absolue. Ainsi, l'esprit voit par quelle progression l'unité absolue descend, par degrés, dans l'intelligence et la raison ; tandis que l'unité contracte s'élève, par la raison, dans l'intelligence (1). Cusa expose de la sorte comment on peut tirer, de la considération de chacune des quatre unités mathématiques, des conjectures sur Dieu, sur l'intelligence, sur l'âme, sur le corps. Malgré ses efforts pour retenir l'attention de ses lecteurs, nous ne le suivrons pas dans ces déductions, dont il avoue l'extrême subtilité (1). Nous avons vu suffisamment comment la progression des nombres peut mettre sur la voie de l'intuition ; quelques mots sur leur constitution achèveront de mettre en lumière la nature du symbolisme cusien.

Tout nombre est constitué d'unité et d'altérité : il est au point de rencontre de l'unité qui s'avance dans l'altérité, et de l'altérité qui retourne dans l'unité. Mais il ne peut y avoir deux nombres égaux, sinon ils se confondraient en un seul. L'unité et l'altérité varient donc dans chaque nombre ; dans les impairs, l'unité paraît l'emporter, puisqu'ils ne sont pas divisibles en parties égales ; dans les pairs, l'altérité l'emporte et semble absorber l'unité. De même, les racines, qui ne dérivent que de l'unité, ont peu d'altérité ; les carrés, qui proviennent d'une multiplication des racines, en ont davantage, bien qu'il leur reste encore beaucoup d'unité, puisqu'elles impliquent les cubes ; dans ceux-ci, au contraire, l'altérité, la divisibilité et la multiplicité dominent.

Sur ce modèle, Cusa se représente l'univers et les mondes. On peut, dit-il, conjecturer qu'ils sont constitués par l'unité et l'altérité, se compénétrant à divers degrés ; et il compare respectivement les trois ciels :

(1) *Op. cit.*, ch. VI.

intellectuel, rationnel et sensible, à la trinité, au triple et au nombre trois, dont la simplicité et le degré de « complication » vont décroissant. Pour exprimer ce symbole de manière plus sensible, il a recours à un graphique destiné à parler à la vue. Il représente l'unité et l'altérité comme deux pyramides, l'une de lumière, l'autre d'ombre, de dimensions égales, qui se compénètreraient, de sorte que le sommet de l'une atteigne, en son milieu, la base de l'autre. Dans ce paradigme, il trouve une source sensible de conjectures sur tout ce qui dépasse notre expérience, et à maintes reprises il l'utilise sous le nom de figure P (1).

D'autres figures émaillent le *De Conjecturis* : celle de la participation, formée de séries de cercles superposés en nombre décroissant de quatre à un ; celle de l'Univers, avec sa hiérarchie et son emboîtement de cercles ; celle de la progression circulaire, etc. Le symbolisme, qu'il soit ou non mathématique, marque, aux yeux de Cusa, l'effort de la raison pour s'élever au-dessus d'elle-même, jusqu'à l'intuition, qui est l'opération de l'intelligence. Il ne pouvait donc pas y renoncer.

Le *Complementum theologicum*, de 1453, est une franche affirmation en même temps qu'une lumineuse illustration de sa méthode. L'icone qu'il envoie la même année aux moines de Tegernsee, est un symbole matériel, dont le *De Visione Dei* ne fait que développer le mode d'emploi ; de même le roseau, qui, dans le *de Beryllo*, remplace la ligne abstraite du *De Docta ignorantia*. Plus tard, quand il étudie le « devenir » plutôt que la réalité statique, il a recours à des symboles, non plus arithmétiques ou géométriques, mais dynamiques : le toton et la boule lui servent à faire voir, dans le *De Possest* et le *De Ludo globi*, ce qu'est la vie, et comment Dieu est à la fois immobile et omniprésent. Cela ne l'empêche pas, d'ailleurs, de revenir, dans le *De Venatione sapientiae*, à la comparaison du triangle équilatéral (2).

Qu'on le remarque bien, encore une fois, le symbolisme, dans le système de Nicolas, n'est pas une doctrine, mais une méthode, et une méthode inductive. Sans doute, il arrive à l'auteur du *De Docta ignorantia* et du *De Conjecturis* de l'oublier parfois, de se complaire dans ses raisonnements mathématiques et de paraître découvrir, par la déduction et l'analogie, des vérités métaphysiques ignorées jusque-là ; mais ce sont pures apparences : en réalité, il ne s'agit, pour lui, que de faire entrevoir la vérité intellectuelle, cette vérité d'un ordre supérieur, qui ne se déduit ni ne se démontre d'aucune façon, mais qui est objet d'intuition. Pour cela, il veut habituer l'esprit à dépasser le principe de contradiction ; il veut lui appliquer, suivant sa comparaison expressive, les

(1) En particulier à propos des rapports de Dieu et du monde. [illegible] *jecturis*, l. I, ch. XI.

(2) Ch. XXVI, p. 318.

lunettes magiques, qui ouvriront à ses yeux le champ insoupçonné, dont la coïncidence des contraires marque le seuil. Par le symbolisme, Cusa veut enseigner une pratique, un art ; il espère donner une expérience, et non une science.

Mais le symbolisme suffit-il pour nous conduire à notre fin : la vision intellectuelle de Dieu? Sur ce point, comme sur tant d'autres, le langage de Nicolas de Cues est flottant, imprécis, contradictoire même en apparence. On a pu établir et opposer deux séries de textes empruntés à ses écrits, d'après lesquels l'intellect serait et ne serait pas capable de s'élever à Dieu. On a cru découvrir là deux courants irréductibles de sa pensée : l'un rationaliste ou naturaliste et païen ; l'autre mystique ou panthéiste et chrétien, auxquels tour à tour il donnerait la préférence, ou qui se compénètreraient à son insu, trahissant à la fois ce qu'il est et ce qu'il veut être. La vérité est plus simple. L'ordre que Nicolas admire dans le monde, il l'a placé dans son système philosophique. Le sens, d'après lui, peut connaître les qualités sensibles, mais c'est la raison qui discerne ; de même, la raison peut discerner et discourir, mais c'est l'intellect qui juge ; en d'autres termes, pour passer intégralement à l'acte, pour développer ses virtualités, chaque faculté à besoin de la faculté immédiatement supérieure, qui est sa perfection. Ainsi en est-il aussi de l'intellect : il est « capable de Dieu », il peut le connaître ; mais cette possibilité est en quelque sorte négative ou passive : pour passer intégralement à l'acte, elle exige une intervention supérieure, comme la semence exige, pour germer, la chaleur solaire. La connaissance descend, aussi bien que l'être, et, comme lui, elle provient en dernière analyse de Dieu. L'intellect exerce naturellement sa fonction de juge, de correcteur, de forme de la raison (1), en vertu du jugement qui lui est « concréé » (2) ; mais de même que c'est l'intelligence qui est la lumière de la raison et qui comprend en elle, de même, c'est l'esprit divin qui illumine l'intelligence (3). Le terme de l'intelligence est, en effet, supra-intellectuel, comme le terme de la raison est supra-rationnel. Dépasser le domaine de la quantité et de la succession, voir les substances, les quiddités, les essences incorruptibles des choses, s'élever au-dessus des contraires jusqu'à l'unité absolue ; cela suppose une descente simultanée de la vérité. Nous sortons ici de l'ordre naturel : nous sommes arrivés à la limite à laquelle notre ascension intellectuelle, inachevée, s'arrête. Sa continuation ne dépend plus de nous, mais de l'Être qui surpasse l'intelligence, de Dieu, principe unique de l'être et du connaître. Si le parallélisme entre théophanie et

(1) *De Conjecturis*, l. II, ch. XVI. *De Mente*, ch. IV–V. *De Quaer. Deum* : « Intellectus est ut visus liber seu judex verus et simplex omnium rationum... »

(2) *De Mente*, ch. IV : « Concreatum judicium... judicat de ratiocinationibus ».

(3) *De Quaer. Deum*, p. 296.

création était complet, nous en serions réduits à la connaissance naturelle, telle que nous venons de la décrire ; mais un élément s'insère dans la création, qui influe en fait sur le retour logique de la créature à Dieu : c'est l'élément moral. Par ses seules forces, le fini ne peut atteindre l'infini ; mais Dieu peut nous attirer à lui, par la lumière de sa grâce ; et cette grâce, il la donne seulement à qui le cherche, à qui le désire. Voilà pourquoi tous les superbes, qui se sont fiés à leurs propres lumières, tous les philosophes païens ont fait fausse route.

La division des facultés de l'âme en sens, raison, intelligence, que l'on trouve longuement exposée dans le *De Docta ignorantia*, est assurément incomplète : elle a trait exclusivement aux facultés de connaître. Nicolas de Cues avait énoncé déjà, dans ses sermons, et il y revient fréquemment depuis 1446 (1), une autre division trichotomique, plus profonde, plus compréhensive, qui embrasse toutes les activités de l'âme et son essence même : la division en mémoire, intelligence et volonté, dans laquelle saint Augustin se plaît à voir une image de la Sainte-Trinité.

Le retour à cette division après la *Docte ignorance* est significatif. Purement intellectualiste dans son grand ouvrage philosophique, Nicolas était arrivé à la conclusion que Dieu est inconnaissable ; et son agnosticisme s'était logiquement étendu au monde lui-même, parce que, « ne connaissant pas la cause, on ne peut connaître l'effet ». Pourtant, il établissait, entre les noms divins comme entre les diverses conjectures concernant le monde, une hiérarchie de valeur ; illogisme qu'on lui a reproché et dont il ne manqua pas de se rendre compte : pour juger, il faut une norme. La sienne, il est facile de le remarquer, ce sont les données de la foi chrétienne ; il le reconnaît d'ailleurs implicitement, quand il parle de données positives, d'où résultent des certitudes plus grandes que celles auxquelles peut aboutir l'intelligence humaine livrée à ses seules forces ; mais le philosophe devait chercher une autre base d'appréciation. Un mot de saint Augustin le frappe : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé ». C'est un trait de lumière ! L'homme ne peut atteindre intellectuellement, ici-bas, Dieu transcendant ; mais il a l'expérience intime de Dieu immanent ; il appréhende en quelque sorte sa présence, et c'est ce qui explique la croyance universelle à son existence ; il pressent confusément sa nature infinie, d'où les jugements de valeur qu'il porte sur les diverses doctrines théologiques.

Comment Dieu nous est-il présent ? Il ne l'est pas directement, certes, à ne considérer que l'ordre de la nature ; mais par son image, l'âme. Cusa identifie dès lors, après saint Augustin, la mémoire intellectuelle avec l'essence même de l'âme ; et il y voit l'image de l'éternité et de la fécondité du Père, tandis que l'intelligence est l'image du Verbe, et la volonté celle

(1) Sermon *Ex ipso et per ipsum*, 12 juin 1446, p. 444 seq.

de l'Esprit. Comme image du Père, il place dans la mémoire, la vérité, la justice et la bonté éternelles. Ainsi, l'âme possède en elle-même la norme, non seulement de la connaissance, mais encore de l'action, le critérium qui permettra de juger du vrai, du beau et du bien. Mais ces notions ou principes premiers ne s'y trouvent qu'à l'état de germes ou de semences, et leur fécondité n'apparaît que dans l'intellect. On ne voit, par exemple, le principe « toute chose est ou n'est pas », que quand la raison le manifeste ; mais dès qu'on en a connaissance, on s'aperçoit aussitôt qu'il fut éternellement vrai, on découvre par conséquent qu'il était dans la mémoire (1). La mémoire est donc la propriété par laquelle l'âme « complique » les espèces intelligibles ; l'intelligence est celle par laquelle l'âme se tourne en quelque sorte vers elles, par la connaissance. Pareille connaissance ne va pas sans l'appréhension que ces espèces conviennent à l'âme et sans que celle-ci s'y attache : la volonté ou l'amour procède de la mémoire et de l'intelligence (2). Si l'intelligence épuisait la capacité de la mémoire, elle connaîtrait Dieu, qui est dans la mémoire comme la vérité est dans son image ; et il s'ensuivrait un bonheur suprême, une éternelle félicité. Elle y tend sans cesse, mais n'y réussit jamais complètement.

Cette nouvelle division des facultés de l'âme ne contredit pas la précédente, elle l'enveloppe et la dépasse. Jusqu'ici, nous avions vu Cusa montrant l'âme à la recherche de la science ou de la connaissance du monde et de Dieu, par les voies intellectuelles ; désormais, nous le suivrons dans la poursuite de la sagesse, c'est-à-dire de la connaissance et de l'amour de Dieu, par la connaissance et l'amour de soi ; et cette ascension nous apparaîtra comme une œuvre de volonté autant que d'intelligence.

C'est dans la mémoire intellectuelle que l'esprit trouve la voie de la bonté, de la justice et de la vérité, dans laquelle il doit marcher. Là est la source où doivent s'alimenter à la fois la pensée et l'action ; là est la lumière qui doit éclairer l'intelligence et la volonté. Créée par Dieu en même temps que l'âme dont elle constitue l'essence, cette lumière intime n'est autre, en dernière analyse, que le Verbe divin qui nous éclaire, afin que

(1) Comme cette faculté est indépendante de la matière, elle est capable de réflexion et peut comprendre les espèces intelligibles ; c'est pourquoi on dit qu'elle engendre d'elle-même son intelligence. Le mot « intelligence » ou « intellect » peut prêter à bien des équivoques : souvent les docteurs l'emploient comme synonyme de mémoire intellectuelle, par exemple quand ils disent que l'intellect engendre son concept ou son verbe ; Nicolas de Cues l'applique de préférence à ce concept lui-même, en faisant un synonyme du λόγος grec, et le différenciant d'avec la mémoire intellectuelle, comme, en Dieu, le Verbe se différencie du Père.

(2) Sermons *Trinitatem in unitate*, 23 mai 1456, p. 582-583 ; *In charitate*, 5 septembre 1456, p. 597 ; *Ut filii lucis*, 20 mars 1457, p. 656 ; *De Aequalitate*, p. 369-370.

nous puissions discerner le bien du mal, le juste de l'injuste, et le vrai du faux. Son expression est la loi naturelle, qui se manifeste dans la raison, image du Verbe, comme la loi écrite sur une tablette exprime la pensée du législateur. Suivre la loi divine, c'est donc suivre la loi naturelle ; et suivre la loi naturelle, c'est soumettre toutes choses à l'empire de la raison. Pécher, c'est au contraire aller contre la raison (1).

Doctrine qui ne prend son plein sens et sa portée, que si on la rapproche de la théorie générale dont elle n'est qu'une application : la justice, c'est la nature même ; toute action conforme à la nature est juste ; et puisque Dieu a tout fait comme il l'a voulu, la justice repose, en définitive, sur la volonté du créateur (2). Cusa est volontariste en morale, puisqu'il rattache le bien à la libre volonté du Tout-Puissant ; mais il ne sépare pas l'ordre moral de l'ordre métaphysique : le bien, c'est l'être ; ontologiquement, tout est bien et juste ; selon l'axiome de l'École : « l'être et le bien se convertissent ». Voilà pourquoi l'action bonne est celle qui est conforme à la nature, tandis que le péché est toujours contre nature.

Conception voisine assurément du stoïcisme, à ne la considérer que superficiellement ; mais conforme, en son fonds, avec les enseignements essentiels du Christianisme, qui reposent, comme elle, sur la doctrine de la création et sur l'optimisme. Cusa l'étend même aux œuvres de l'industrie humaine : la justice, dit-il, est réalisée quand chaque chose atteint sa destination ; brûler un vêtement, renverser du vin n'est pas juste, parce que le vêtement est fait pour être mis, et le vin, pour être bu (3). Jusqu'en ses infimes détails, la morale de Nicolas est une morale de l'ordre.

(1) Sermon *Domine adjuva me*, 13 mars 1457, p. 652 : « Eo ipso quod creatus fuit, et adeptus rationalem spiritum : in ipso spiritu naturalem legem, scilicet viam justitiae reperit... Et haec lex naturae rationalis est via justitiae et ita verbum Dei seu Christus, qui ait se esse viam... Unde in rationali spiritu haec lex scripta est, et est imago verbi Dei, sicut lex scripta in tabula imitatur conceptum seu verbum legislatoris ». Sermon *Ut filii lucis ambulate*, 20 mars 1457, p. 656 : « Ibi (in memoria intellectuali) reperiet lucem bonitatis, justitiae et veritatis, quae est lex naturae lucida illuminans oculos, ut de illis faciat conceptum quem imitetur in ambulando. Et non est haec lux nisi Verbum Dei illuminans, ut scias discernere bonum a malo, justum ab injusto, verum a falso... Non est ratio illa intellectualis, nisi quia est splendor lucis divinae, quae est absoluta ratio seu lux. Ambulare in illa luce est se in omnibus imperio rationis subjicere, et per illam dirigi ». Sermon *Miserere mei*, 17 mars 1454, p. 485 : « Recta ratio est mensura sive regula actuum humanorum. Qui ergo mensurat sine illa, peccat ».

(2) Sermon *Intuimini*, 23 décembre 1453, p. 481 : « Cujuslibet particularis natura, justitia habet quod habet, id enim quod creator vult justitia est, sicut voluit omnia fecit... Justitia est ipsa natura. Operatio secundum naturam est justa operatio. Unde rationis natura est justitia, et agere secundum naturam rationis... est juste agere. Peccare, est venire contra rationem ».

(3) Sermon *Humanum dico* (1455), p. 545 : « Tunc justitia servatur circa unamquamque rem, quando ei adhibetur, ad quod facta est ; sicut vestimentum factum ut induatur, non ut comburatur, et vinum ut bibatur, non ut effundatur. Si igitur vestis comburitur et vinum effunditur, non est justum ».

L'âme humaine est le sujet d'un quadruple mouvement qui en constitue en quelque sorte les quatre éléments spirituels : les mouvements concupiscible, irascible, rationnel, et libre ou volontaire (1). Les deux premiers proviennent de sa nature animale, les autres de sa nature intellectuelle. Tous, il se compénètrent, en vertu de la simplicité de l'âme ; mais, contrairement à ce qui se passe dans les êtres inférieurs, leurs rapports réciproques, selon leur ordre d'excellence, reste subordonné à l'exercice de la liberté qui les accompagne tous. L'âme peut toujours se diriger elle-même ; et son devoir est de diriger tous ses mouvements selon sa nature propre, qui est intellectuelle. Si elle le fait, elle est vertueuse.

Nicolas de Cues parle des vertus à peu près comme Platon parle des Idées. Contrairement aux perfections corporelles, comme la blancheur ou la saveur, dont l'existence est liée à celle de leurs sujets, les vertus, dit-il, ne reçoivent de leurs sujets, ni être, ni nombre, ni division ; elles se donnent au contraire tout entières à eux, dans la mesure où ils peuvent les recevoir ; elles leur préexistent donc et elles leur survivent. Etant indivisibles et indépendantes, les vertus sont incorruptibles et immortelles. Elles ne sont pas, à proprement parler, dans les hommes ; ce qui est en eux, ce sont des «habitudes», des sortes de «conformations ou configurations», qui imitent les vertus et Dieu, leur auteur ; encore ces configurations sont elles dans un perpétuel devenir, comme la lumière dans un milieu transparent, ou comme l'image dans un miroir (2). Si nous osions transporter dans le domaine moral une expression platonicienne que Cusa emploie fréquemment à propos de l'être ou de la connaissance, nous dirions que, pour lui, l'« habitude vertueuse » est une partici-

(1) Sermon *Dominabuntur*, 28 octobre 1456, p. 606 : « Considera bene animam humanam ex quatuor suis elementis compactam : anima enim spiritualis est. Elementa ejus spiritualia sunt. Nam experimur animam humanam vim quandam esse spiritualem, ex se quadruplicem motum exerentem, scilicet concupiscibillem, irascibilem, rationalem, et liberum seu voluntarium ».

(2) Sermon *Alleluia*, 5 Juin 1457, p. 673-674 : « Spirituales perfectiones nihil habent a subjecto, sed e converso subjecta omnia consequuntur ab ipsis. Secus in corporalibus, puta in albedine et sapore, nam corporalia corrumpuntur et desinunt esse, corruptis subjectis : quia ab ipsis recipiunt esse et unum esse. Opposito modo se habent perfectiones spirituales, quia nec esse, nec divisionem, nec numerum ab ipsis recipiunt subjectis : sed dant subjectis totum suum esse, in quantum hujusmodi. Ideo priora sunt subjectis, et subjecta sunt in ipsis... Patet quod justitia et sapientia et hujusmodi non moriuntur cum justo et sapiente, licet contrarium videatur ignorantibus.... Habitus autem virtutum sunt in studiosis, sed sunt quaedam conformationes et configurationes ad justitiam et ad ipsum Deum a quo sunt. Dico configurationes, non quid figuratum immanens et habens fictionem et radicem in studiosis, sed sunt in continuo fieri, sicut splendor in medio perspicuo, et imago in speculo ». Sermon *Adorna*, 2 février 1457, p. 638. « Ornamenta caelestia sunt incorruptibilia, et sunt virtutes illae immortales ».

pation de la Vertu, comme la « conjecture » est une participation de la Vérité, et l'être contracte une participation de l'Être absolu.

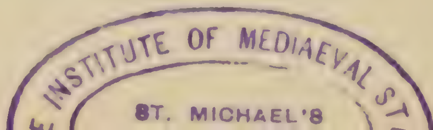
La Vertu n'est donc pas une sorte d'entité qui vient habiter dans l'âme. Elle n'a pas non plus, semble-t-il, une existence réelle et distincte de Dieu ; comme la vérité, le bien se confond avec lui. De même que l'intelligence peut se faire une image plus ou moins parfaite de la vérité, de même la volonté peut acquérir une ressemblance variable et indéfiniment perfectible avec son modèle divin ; cette ressemblance, c'est la vertu au sens subjectif du mot, c'est l'*habitus virtutis*.

Puisqu'être vertueux, c'est conformer à notre nature intellectuelle les mouvements de notre âme, il y aura autant de vertus essentielles ou cardinales, qu'il y a en notre âme de mouvements irréductibles. Modifier intellectuellement le mouvement concupiscible, c'est être tempérant ; modifier l'irascible, c'est être fort ; modifier le rationnel, c'est être prudent ; modifier le volontaire, c'est être juste (1). Avec la tendance unificatrice qui lui est chère, Cusa découvre, dans ces quatre vertus, des caractères analogues à ceux des quatre éléments : la tempérance répond à l'aridité de la terre, la prudence à la fluidité de l'eau, la justice à la subtilité de l'air, la force à la vigueur du feu. Mais la simplicité de l'âme est telle que toutes les vertus se tiennent. Saint Grégoire le remarquait déjà : « force sans prudence n'est que témérité » ; ainsi en est-il des autres vertus : chacune d'elles est dans chacune des autres et les suppose toutes (2). Pourtant, malgré une connexion si intime, il y a une hiérarchie des vertus, comme il y a une hiérarchie des êtres. La plus élevée est la justice, parce qu'elle se rapporte directement à la liberté, qui est le propre de la nature intellectuelle.

Toute créature est entraînée, comme par un poids, vers son lieu naturel, où elle trouvera repos et félicité. Où donc s'arrêtera le désir de la nature intellectuelle? En quoi consiste la béatitude? Tous les philosophes qui en ont parlé ont reconnu que c'est le bien parfait. Or, ce bien ne peut se trouver parmi les choses qui comportent le plus et le moins. Sans doute, dans ce domaine des degrés, il existe un bien qui est actuellement, ou en fait, le bien maximum ; mais un bien plus grand reste

(1) Sermon *Dominabuntur*, *l. c.* : « Quia anima est intellectualis naturae, ideo hos quatuor motus intellectualiter dirigere satagit, impetum cujuslibet motus intellectualiter modificando ; et modificatio motus concupiscentiae vocatur temperantia, et modificatio motus irascibilis vocatur fortitudo, et modificatio motus rationalis vocatur prudentia, et modificatio motus liberae voluntatis vocatur justitia ».

(2) *L. c.* : « Simplicitas animae est tanta, quod quaelibet virtus est in qualibet. Nam anima, quando induit habitum temperantiae, tunc et aliarum virtutum : nam non est temperantia sine prudentia, justitia et fortitudine ; sic virtus prudentiae non est vera, nisi sit sobria, justa et fortis. Ita justitia est sobria prudens et fortis. Fortitudo, prudens, sobria et justa. Secundum enim Gregorium, sine prudentia, non est fortitudo, sed temeritas. Sunt igitur virtutes connexae ».



toujours possible : le maximum absolu, en acte et en puissance, ne peut pas être de la nature des choses qui se nombrent. Ainsi sont condamnées les théories épicurienne et musulmane, d'après lesquelles on trouve la béatitude dans la nourriture, la boisson et les plaisirs sensuels ; ainsi sont réfutées même toutes les morales purement naturelles, qui placent la félicité dans les richesses ou les vertus humaines (1). La nature irrationnelle borne son désir au présent, mais c'est le privilège de la raison d'étendre ce désir à l'éternité ; l'amour des choses éternelles, c'est-à-dire de la justice infinie, voilà le poids qui entraîne le mouvement libre de la nature intellectuelle. La loi naturelle de l'homme est de se laisser emporter vers son centre de gravité, qui est Dieu.

Sachant ce qui est juste, l'âme peut se conformer toujours davantage à la justice, en la pratiquant ; ainsi, la nature intellectuelle peut s'élever indéfiniment, comme l'art croît par l'exercice, et s'épanouir dans la liberté. Quand la volonté se lie aux objets corruptibles, elle enchaîne et tue sa liberté ; mais aimer Dieu, c'est aimer l'amour ; et plus on l'aime, plus on est libre de toute attache aux biens particuliers (2). A côté de l'ascension intellectuelle, par laquelle nous tendons vers Dieu conçu comme vérité, nous sommes donc capables d'une ascension morale, qui nous élève vers Dieu conçu comme justice et amour. Mais en Dieu, vérité et amour coïncident ; et leur ensemble constitue la « science vivante », la « science sapide », en un mot la Sagesse, que Cusa compare volontiers, après Mathieu de Suède, au soleil, dont la lumière et la chaleur contribuent à la fois à répandre la vie (3).

Cependant, pas plus que l'intelligence humaine ne peut conduire à

(1) Sermon *Beati*, 1er novembre 1450, p. 610 : « Omnes philosophi, qui de beatitudine locuti sunt, intelligunt beatitudinem esse perfectum bonum ; et ideo in eo est quies desiderii. Omne autem quod recipit majus et minus non potest esse bonum illud perfectum. Nam in recipientibus magis et minus, non devenitur ad maximum seu minimum simpliciter, scilicet quo nec minus nec majus esse possit, licet deveniri possit ad id quo actu non est majus aut minus. Perfectum igitur bonum, quod est simpliciter in esse et posse maxime, nequaquam esse potest de natura magis et minus recipientium. Erraverunt igitur ommes qui in temporalibus, seu divitiis, seu virtutibus suam felicitatem posuerunt, nam capiunt magis et minus......Contra hoc privilegium (stabilitatis) dicunt Epicurei et Sarraceni, et omnes qui ponunt in esca, potu et venereis beatitudinem ».

(2) Sermon *Haec est voluntas*, 21 février 1456, p. 575 : «Voluntas animae rationalis est spiritus vitae ejus. Quod si spiritus vitae ejus, scilicet libera voluntas, alligat se concupiscentiae corruptibili, mortificatur vita animae, quae est libertas, et redigitur in servitutem...... Si recte advertis, amor Dei non est quasi quis amet aliquod amatum aliud ab amore, seu ubi non coincidit amor et amatum. Deus amor sive charitas est : qui Deum amat, amorem amat. Unde, ubi amor est amatum, manet anima libera, non enim est alligata ad hoc vel illud, sed manet in amore, qui omne hoc vel illud amabile ut causa praevenit ».

(3) Sermon *Mitto angelum*, 14 décembre 1455, p. 561 : « Sicut in sole lux coincidit cum calore, sic in sapientia, scientia scilicet cum charitate. Nam est sapida scientia ».

la θέωσις sans avoir reçu une illumination divine, la justice ou l'amour humains ne suffisent à procurer la félicité. Seule, est vraie et vivante, la vertu « informée » par la vertu infuse de charité (1). A cette incapacité naturelle s'en ajoute une autre, du fait de la déchéance originelle. Le démon a réussi, en effet, à détourner Adam de la considération de sa nature, au point d'effacer de sa mémoire la loi qu'y avait gravée le Verbe de Dieu, et de lui faire perdre ainsi la voie de la justice. Par la faute originelle, l'humanité entière fut corrompue ; en sorte que le désir de l'homme se porta plutôt vers les choses visibles et temporelles que vers les biens éternels et invisibles (2). Pour lui rappeler la loi naturelle et en renforcer les traits dans son âme, Dieu promulgua la loi de Moïse ; mais, transgressée bientôt elle aussi, cette loi écrite devint une occasion de prévarication plus que de salut. Restait que la loi de l'esprit, c'est-à-dire le Verbe de Dieu, revêtit lui-même la nature humaine, pour délivrer l'homme de l'adversaire de la vérité (3).

Ainsi l'humanité, pour atteindre sa fin morale, la vertu, comme pour atteindre sa fin intellectuelle, la vérité, postule en quelque sorte l'Incarnation. Le Christ est la Sagesse, c'est-à-dire la vérité et la vertu mêmes ; dans son esprit sont « compliquées » toutes les perfections de l'humanité, et l'homme n'a pas, pratiquement, d'autre fin à poursuivre, que de participer le plus possible de cet esprit, par la foi et par l'imitation, de manière à s'élever jusqu'à la « filiation divine », qui constitue pour lui la suprême béatitude.

(1) Sermon *Dominabuntur*, 28 octobre 1456, p. 607 : « Ad felicitatem, non sufficiunt omnes virtutes, nisi adsit virtus infusa, scilicet charitas... Charitas format virtutes, ut sint formatae forma divina, quae solum est Deo accepta. Unde justitia quae non est formata charitate, illa non est vera et viva justitia ».

(2) Sermon *Domine adjuva me*, 13 mars 1457, p. 653 : « Diabolus, ejectus per verbum Dei, invidebat verbo, ne dominaretur rationali humanae naturae... Unde primum hominem, in quo fuit fons humanae propagationis, sibi subjungare curavit... Et hoc avertendo hominem a consideratione legis illius naturae, et convertendo ipsum ad sollicitam attentionem eorum quae sunt hujus mundi, in quo corporaliter versatur homo. Et ita seduxit hominem, quem continuis sollicitationibus occupavit in mundanis desideriis, quousque a memoria abstulit ipsam doctrinam, seu verbum Dei, sive legem illam naturalem, et sic perdidit viam justitiae, neglecto mandato Dei. Tota igitur humana massa in Adam corrupta est, ita quod desiderium hominis est infectum, ut avidius ea quae videt et quae temporalia sunt amet, quam invisibilia et aeterna ».

(3) *L. c.* : « Post hoc divina pietas hanc abolitam naturalem legem, scilicet viam justitiae, per legem scriptam innovare volens, ne per incuriam peccantium deficeret, in adjutorium illius naturalis legis, per Mosen scriptam legem promulgavit. Sed diabolus, occasione recepta, fecit transgredi etiam illam legem scriptam : et ita lex, propter praevaricationem fuit occasio plus delinquendi..... Unde non restabat ultimo, nisi quod veniret lex spiritus, seu verbum Dei, quae in humana natura liberaret hominem ab imperio adversarii veritatis ».

CHAPITRE IX

Le Médiateur

La création s'est opérée par le Verbe et pour le Verbe. Sans être distinct de Dieu, le Verbe est cependant l'intermédiaire logique entre l'implicite divin et l'explicite créé, entre l'unité divine et l'altérité du monde ; ou plutôt il est lui-même cet implicite et cet un, il est la forme ou l'exemplaire unique, qui s'« explique » dans les êtres multiples pour que les choses retournent à lui. Ici pourtant, il y a un obstacle : la liberté, et le mauvais usage qu'en a fait Adam. Le mouvement ascensionnel, parti de l'être inerte pour s'élever jusqu'à l'homme en passant par l'animal, est arrêté par le péché ; au lieu de se poursuivre jusqu'à Dieu, il dévie de sa direction naturelle, pour se replier vers l'animalité et le monde sensible. La création manquerait donc sa fin, si l'ordre troublé ne se trouvait rétabli par un être en qui se concentre le mouvement de l'Univers, et qui le rattache à Dieu ; par un être qui soit à la fois maximum absolu et maximum contracte. Cet être, comment le concevoir ?

Une fois de plus, Nicolas de Cues fait ici appel à la méthode d'analyse qui lui est si chère. Il n'existe en acte, dit-il, que des individus. Supposons cependant que le maximum contracte puisse subsister comme espèce ; nous devrons reconnaître alors qu'il est en acte tout ce qui est dans la puissance de l'espèce. De même que le maximum absolu est absolument en acte tous les possibles ; de même, le maximum contracté au genre ou à l'espèce, est en acte toute la perfection possible du genre ou de l'espèce ; le premier est l'infini absolu, le second est un infini contracte. Il faut ajouter qu'avec le maximum contracte coïncide le minimum contracte, comme le minimum absolu coïncide avec le maximum absolu. Qu'on se rappelle, à se sujet, l'exemple lumineux de la ligne maxima qui ne souffre aucune opposition, qui est à la fois toute figure et la mesure parfaite de toute figure, et avec laquelle coïncide le point. Si donc le maximum contracte pouvait exister comme individu d'une espèce, il serait nécessairement la plénitude de l'être de cette espèce ; il serait, au degré le plus parfait, la vie, la forme, la raison, la vérité de tout ce qui y est possible. Mais puisqu'aucun être contracte ne peut atteindre

la plénitude de la perfection dans son genre, il est manifeste que le maximum contracte ne peut subsister comme purement contracte. D'autre part, il n'est pas Dieu, qui est absolu. S'il existe en acte, il est donc nécessairement absolu et contracte, Dieu et créature à la fois.

Une telle union dépasse notre intelligence. Elle ne comprend pas deux choses diverses, puisque le maximum absolu est tout. Elle ne joint pas actuellement en une seule deux choses primitivement distinctes, car en Dieu il n'y a ni antériorité, ni postériorité. Elle n'est pas un tout formé de parties, Dieu ne pouvant être une partie. Elle ne ressemble pas à l'union de la matière et de la forme, puisque Dieu ne saurait être mêlé à la matière. Bref, cette union où le contracte ne subsiste que dans l'absolu, sans y rien ajouter, parce qu'il est maximum, et sans se confondre avec lui, parce qu'il est contracte, dépasse toutes les unions intelligibles. Il faut concevoir le maximum contracte comme étant créateur et créature à la fois, sans confusion et sans composition (1).

Le maximum contracte doit tout embrasser, tout « compliquer ». La nature moyenne, où se rencontrent l'inférieure et la supérieure, est donc la plus apte à être élevée au maximum : qu'elle y soit élevée, et tout l'univers parviendra, par elle, au plus haut point possible de perfection. Or, cette nature, c'est la nature humaine, si bien dénommée par les anciens « microcosme », qui implique à la fois la nature intellectuelle et la nature sensible (2). Mais l'humanité n'existe que pour autant qu'elle est «contractée» dans les hommes. Si donc un homme était élevé au maximum, il serait à la fois homme et Dieu ; en lui, les trois natures, inférieure, moyenne et supérieure, coïncideraient ; il serait la perfection de toutes choses, le principe et la fin de toute contraction.

Cet homme-Dieu existe-t-il? Ce maximum contracte a-t-il été réalisé? Oui, il convenait à la bonté et à la perfection de Dieu qu'il le fût. L'œuvre du Dieu bon ne peut être défectueuse et doit se rapprocher de lui le plus possible; or, la puissance infinie du Créateur ne se termine à aucune créature : elle ne trouve son terme qu'en elle-même (3). L'Incar-

(1) *Doct. ignor.*, l. III, ch. II, p. 45-46 : « Oportet igitur ipsum tale, ita Deum esse mente concipere, ut sit et creatura; ita creaturam, ut sit et creator; creatorem et creaturam absque confusione et compositione ».

Cf. *De Visione Dei*, ch. XX : « Tu es Deus pariter et creatura, infinitus pariter et finitus... copulatio divinae creantis naturae et humanae creatae naturae ».

(2) *Doct. ignor.*, l. III, ch. III, p. 47 : « Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem vitam complicans, ac universa constringens, ut μικροκόσμος a veteribus rationabiliter vocitetur ».

(3) *Doct. ignor.*, *l. c.* : « Quoniam Deo optimo atque perfectissimo non repugnant ista.... sed potius immensae bonitati conveniunt ut optime atque perfectissime congruo ordine, universa ab ipso et ad ipsum creata sunt, tunc, cum semota hac via omnia perfectiora esse possent, nemo, nisi aut Deum aut ipsum optimum negans, ab istis rationabiliter poterit dissentire ».

nation est le complément et le repos de la création (1). Elle s'est opérée dans le Christ, qui l'a prouvé par sa doctrine et par ses œuvres (2) : en lui, l'humanité est unie au Verbe divin, au point de ne plus subsister en elle-même, mais dans la Personne du Fils. Personne incompréhensible pour notre intelligence et que nous ne pouvons concevoir que dans la Docte ignorance ; mais qui, dans sa divinité, comprend le Père et l'Esprit saint, et qui « complique » dans son humanité tous les êtres créables. Le Christ est l'égalité d'être de tout (3). Son apparition sur terre ne peut être naturelle, puisque le semblable n'engendre que le semblable; et pourtant, il ne peut manquer de naître dans l'espèce dont il est la suprême perfection. Il a donc pour père le principe divin auquel il est immédiatement uni; et un principe humain pour mère. Mais toute opération procède d'un esprit ou d'un amour qui unit le principe actif au principe passif : nul doute que l'opération suprême par laquelle le créateur est uni à la créature, ne procède de l'amour absolu, c'est-à-dire de l'Esprit saint (4).

Tel est le Christ, considéré en lui-même. A la fois Dieu et homme, il doit, dans une classification qui comprendrait le Créateur et la créature, occuper une place intermédiaire. Mais peut-on s'en tenir à cette conception en quelque sorte statique de son rôle? Non, par sa nativité, par sa vie, par sa mort, par son ascension, il est un intermédiaire effectif, qui relie réellement l'homme, et par lui toute créature, au créateur. Notre nature déchue nous attire vers la terre ; mais dans le Christ, unie à la puissance suprême, elle a été exaltée et délivrée du poids des désirs temporels ; et le Christ, par sa mort, a expié tous les crimes des hommes, puisque l'humanité, en lui, embrasse toute la puissance de l'espèce (5). Chaque individu, dès lors, partage les mérites de sa Passion, dans la mesure où il lui est uni et ne fait qu'un avec lui.

La nature humaine, ainsi rachetée par sa mort, le Christ ne pouvait la conduire à l'immortalité que par sa propre résurrection. Sur ce mystère aussi, la Docte ignorance, de l'avis de Cusa, jette quelque lumière.

En Jésus-Christ, l'humanité est assumée par la divinité, de sorte qu'elle sert de support à la personne divine. Donc, même au moment de la division locale et temporelle de sa nature sensible, son humanité vraie resta unie hypostatiquement à sa divinité ; après la séparation

(1) Sermon *Alleluia dies sanctificatus*, 25 décembre 1444, p. 431 : « Incarnatio verbi est complementum et quies creationis ».

(2) Sermon de Trèves *Jesus autem*, 19 avril 1443, p. 411 : « Non enim possibile est hominem Deo non hypostatice unitum ea opera fecisse... tam clara ratione viguisse, tam superexcellenti intellectuali claruisse doctrina ».

(3) *Docta ignor.*, l. III, ch. IV.

(4) *Op. cit.*, l. III, ch. V.

(5) *Op. cit.*, l. III, ch. VI.

temporelle, qui devait suivre sa nativité temporelle, son humanité, qui est intemporelle en vertu de son union à la divinité, demeura par conséquent incorruptible; et il ressucita, par l'union de son âme à son corps, au-dessus de tout mouvement temporel. En d'autres termes : considérée comme unie à la divinité, l'humanité de Jésus est absolue ; considérée comme étant dans le Christ, vrai homme, elle est contracte, comme si le Christ était homme par l'humanité. Ainsi, l'humanité de Jésus est comme intermédiaire entre l'absolu et le contracte. De ce chef, corruptible selon le temps auquel elle fut contractée, elle fut néanmoins incorruptible en tant qu'elle était au-dessus du temps et unie à la divinité ; elle fut corruptible relativement; absolument, elle fut incorruptible. Mais la vérité contractée dans le temps est comme le signe, l'image, l'ombre de la vérité supra-temporelle ; aussi, après la fin du mouvement temporel, c'est-à-dire la mort, tout ce qui s'était ajouté dans le temps à la vérité de la nature humaine disparut, et le même Jésus ressuscita, non dans un corps pesant, corruptible, passible, mais dans un corps glorieux, impassible, immortel. La réalité de l'union hypostatique de la nature humaine à la nature divine faisait, de cette résurrection, une nécessité (1).

Ainsi s'exprime Nicolas de Cues dans le *De Docta ignorantia.* Quelques années plus tard, s'adressant au peuple de Coblentz, il transposa la même explication en termes scolastiques, en utilisant la notion aristotélicienne de « forme ». L'humanité du Christ était immortelle, dit-il, par son union à la divinité dans une personne unique; par son union formelle à Jésus-homme, elle était mortelle. La possibilité de la séparation de son âme d'avec son corps rendait le Christ mortel; mais sa vie ou sa forme humaine put quitter son corps tout en demeurant dans l'immortalité divine, comme la lumière demeure dans le soleil, alors même que s'éteint l'étoupe qu'elle avait enflammée au foyer d'un miroir (2).

La résurrection de Jésus entraînera celle de tous les hommes; car l'humanité qui a revêtu en lui l'immortalité, est bien l'humanité indivisible, l'essence spécifique unique, par laquelle tous les hommes sont hommes. Pourtant, notre résurrection à nous se réalisera seulement lorsqu'aura cessé le mouvement temporel, c'est-à-dire à la fin des siècles, parce que nous sommes nés complètement sous l'empire du temps, tandis que le Christ n'est né temporellement que par sa mère. Tous les hommes ressusciteront par le Christ; mais tous ne ressusciteront pas comme lui et en lui : il y a lieu de distinguer résurrection et glorifi-

(1) *Op. cit.*, l. III, ch. VII.

(2) Sermon *Christ ist erstanden*, Pâques 1444, p. 412 : « Humanitas unita divinitati in una persona, per illam fuit immortalis; sed per unionem formalem, ad hominem Christum contractam, fuit mortalis; hoc est, quod vita seu forma humanalis potuit, remanens in unitate immortalis Dei, deserere hominem, hoc est, cessavit esse unio animae et corporis, etc... ».

cation, car seuls seront transformés en fils d'adoption, ceux qui seront du Christ par la foi, l'espérance et la charité.

Quant à l'ascension, il ne faut pas la comparer aux mouvements du monde corruptible : selon sa divinité, le Christ est partout ; on peut dire cependant qu'il est plus proprement là où il n'y a jamais, ni changement, ni passion, ni tristesse, ni rien de ce qui arrive dans le temps. Ce séjour de joie et de paix éternelles, nous avons coutume de le placer au-dessus des cieux, bien qu'il ne soit pas dans un endroit déterminable. Le Christ est le centre et la circonférence de la nature intellectuelle ; puisque l'intellect embrasse tout, il est au-dessus de tout. Il se repose cependant, comme dans son temple, dans les saintes âmes rationnelles et dans les esprits intellectuels, parce qu'il est la vérité même (1).

Ainsi, le Christ est la voie par laquelle nous pouvons nous élever à Dieu. Il est le maître qu'ont cherché inconsciemment les païens, les Juifs, Platon lui-même ; et les philosophes ne sont pas arrivés à la vérité, parce qu'ils ne l'ont pas connu. Il est la Sagesse incarnée, et par conséquent, il est à la fois connaissance et amour (2). Les livres écrits par les hommes prouvent que l'intelligence se communique volontiers. Dieu, qui est l'intelligence pure, a voulu nous faire part de ses richesses. C'est pour cela qu'il a créé, et que toutes les créatures sont subordonnées à l'homme, seul capable de connaissance. Mais la connaissance humaine est bornée ; Dieu nous serait resté inconnu, s'il n'avait créé un homme dont l'intelligence fût unie au Verbe ; la véritable fin de la création est le Christ, le maître qui peut éclairer l'homme et l'arracher à son ignorance, pourvu que l'homme se mette à son école et reçoive sa doctrine. Si Dieu a envoyé son Verbe dans la nature humaine, c'est pour nous le rendre accessible ; le maître ne confie-t-il pas l'expression de sa pensée à des caractères connus des lecteurs ? Rien ne parle dans le Christ, sinon le Père ; recevoir le Christ, c'est recevoir le Père ; voir le Christ, c'est voir le Père ; on ne peut arriver au Père que par le Christ (3).

De même que Dieu est connaissance, il est amour ; et son Verbe est Verbe d'amour. L'amour cherche à être aimé ; mais si Dieu dépasse toute connaissance, il dépasse aussi tout amour. Il n'est parfaitement aimé que par le Christ, parce qu'il n'est parfaitement connu que par lui. Il y a, en effet, correspondance entre l'amour ef la connaissance : connaître l'amour, c'est aimer et être aimé. Or, c'est pour nous faire connaître l'amour que le Christ nous a été donné. Il a sacrifié sa vie, pour montrer qu'il était vraiment l'envoyé de l'amour ; et le Père, pour montrer qu'il ne pouvait nous aimer davantage, ne l'a pas épargné (4).

(1) *Doct. ignor.*, l. III, ch. VIII.

(2) Sermon *Obtulerunt munera*, 6 janvier 1457, p. 632.

(3) Sermon *Vere filius*, 14 avril 1454, p. 490.

(4) 2[e] Sermon *Vere filius*, 17 avril 1454, p. 491.

Pratiquement, le Christ vient au secours de notre intelligence et de notre volonté, pour les surélever et leur permettre d'atteindre leur fin, le vrai et le bien, c'est-à-dire Dieu, par ses enseignements et par ses exemples. Sa doctrine est la perfection qui « complique » toute doctrine, la lumière inattingible, dont toutes les inventions des philosophes ne sont que de faibles participations. Dernier mot de la création, il est comme la conclusion d'un ouvrage, qui contient implicitement ce qui a été exprimé de diverses manières à travers les livres et les chapitres ; accepter cette conclusion, c'est recevoir dans sa perfection la pensée de l'auteur. Le Christ est pour ainsi dire le véhicule du Verbe divin ; si on le reçoit par la foi, point n'est besoin de se fatiguer au reste, on reçoit l'esprit de Dieu qui est en lui (1).

Pour devenir réellement « Christiforme », il ne suffit pas, néanmoins, de recevoir la doctrine du Christ : on pourrait savoir par cœur tous les Évangiles, sans pour cela être parfait ; il faut, pour revêtir la forme de fils de Dieu, imiter le Christ et observer ses commandements, c'est-à-dire lui prouver qu'on l'aime (2). Et cela se comprend : la sagesse précède naturellement ceux qui la cherchent : comme le chasseur suit le cerf à la trace, nous cherchons la vérité par ses vestiges ; mais jamais nous ne pouvons l'atteindre à moins qu'elle n'y consente ; nous ne l'appréhendons que si elle se donne elle-même ; le seul moyen de la faire nôtre, c'est donc l'amour. Elle aime ceux qui l'aiment ; et puisqu'en Dieu la vérité et l'amour coïncident, aimer Dieu, c'est le connaître. Telle est la voie qu'ont ignorée les philosophes, et que nous a enseignée le Christ (3). La vision intellectuelle, la connaissance vers laquelle nous tendons, ne s'acquiert donc, en définitive, que par l'amour enraciné dans la foi, ou, selon l'expression de l'École, par la « foi formée ». Ainsi, notre esprit se porte vers Dieu tout entier, dans l'unité de ses deux facultés : l'intelligence et la volonté (4).

Tel est, en un bref résumé, l'enseignement de Nicolas de Cues sur la nature et le rôle du Christ, médiateur, nœud de coïncidence de l'ascension de l'homme intérieur vers Dieu, et de la descente de Dieu vers

(1) Sermon *Multifarie*, 25 décembre 1456, p. 620.

(2) Sermon *Ut filii lucis*, 20 mars 1457, p. 655 : « Si quis sciret omnia Evangelia mente, non esset propterea perfectus ; sed requiritur quod per imitationem induat formam filii Dei ».

(3) Sermon *Domus mea*, 9 novembre 1455, p. 552 : « Oportet igitur quod velit capi : ideo necesse est quod amore capiatur, quae nulla vi creata seu potentia capi potest. Nisi igitur sapientia amore placata seipsam in animas quaerentium transferat, ut capiatur, non apprehendetur... »

(4) Sermon *Dum sanctificatus*, 10 février 1459, p. 680 : « Ita pergit spiritus in Deum, in unitate utriusque potentiae supradictae ».

l'homme (1). Dans la *Docte ignorance*, où il étudie plus spécialement sa nature et où il le considère surtout comme docteur de la foi (2), Nicolas en parle en termes plus sobres et plus précis. Déjà dans le *De Filiatione Dei* (3), où il n'est question cependant que de connaissance, il s'exprime avec plus de mouvement et de chaleur. Mais dans le *De Visione Dei*, il se laisse aller au débordement enthousiaste de son amour. Son style alors devient aisé, abondant, coloré et s'élève sans peine jusqu'au lyrisme. Ne parlant plus pour des philosophes ou des théologiens, mais pour des moines mystiques, qu'il connaît, qu'il aime, qui ont confiance en lui et par avance sont prêts à s'engager dans la « voie de l'amour » qu'il leur fait entrevoir dans sa correspondance, il laisse son âme s'épancher; et elle nous apparaît, cette âme, comme pénétrée toujours des mêmes idées, mais comme débordante aussi plus que jamais de reconnaissance, de désirs, de tendresse, de sentiments en un mot, qui la transportent et qui l'unissent d'amour à son Christ. « Quelle doctrine fut jamais plus brève et plus efficace que la vôtre, s'écrie-t-il, ô bon Jésus! Une conviction : la foi ; un précepte : l'amour! Quoi de plus facile que de croire en Dieu? Quoi de plus doux que de l'aimer? Que votre joug est suave, que votre fardeau est léger, ô précepteur incomparable! » (4). Amener les âmes à ce Jésus, ce fut, semble-t-il, la préoccupation dominante de Nicolas. Sa mystique ne se sépare pas de sa métaphysique. Il nous reste à étudier de plus près ce mouvement intérieur qui porte l'homme vers le Christ et lui assure, par son union avec celui-ci, l'obtention de sa fin.

Nicolas de Cues a tracé à plusieurs reprises, et dès son premier sermon, le programme complet du travail de l'âme chrétienne (5). Préalablement à l'ascension spirituelle, il lui assigne une tâche en quelque sorte négative. Pour connaître et goûter Dieu, il faut commencer par rejeter les raisons naturelles, feux follets qui ne brillent que dans la nuit, et le bien changeant ; il faut dépouiller l'âme de tout ce qui est contraire à la vérité, c'est-à-dire de tout l'héritage d'Adam : le mal et l'impureté. Alors, on peut s'adonner à la contemplation et considérer Dieu se révélant par la lumière naturelle. Le monde est comme un livre écrit par lui, les formes diverses sont comme des rayons de la divinité, et les vestiges du créateur se reflètent dans la créature; c'est la voie des débutants (6). Au-dessus des

(1) Sermon *Simile est*, 6 février 1457, p. 639 : « In hoc passu, mediatio Christi intelligitur, quae est copula hujus coincidentiae, ascensus hominis interioris in Deum et Dei in hominem ».

(2) Cf. outre les passages signalés plus haut, le l. III, ch. IX, p. 55-56.

(3) *Opp.* p. 119-127.

(4) *De Visione Dei*, ch. XXIV, p. 207.

(5) Sermon *Fides autem*, 27 mai 1431, p. 385-386.

(6) S. *Signum magnum*, 15 août 1439, p. 397 : « Sunt enim creaturae quidam radii divinitatis in varietate formarum, et creatoris vestigia in creatura relucent... Est enim mundus sensibilis quasi liber Dei digito scriptus, et hoc modo incipientes contemplantur ».

vestiges de Dieu, que l'on trouve dans la créature corporelle, la spirituelle en présente des images. La connaissance de soi-même ou de l'âme intellectuelle est donc un deuxième point de départ de la contemplation (1). Comme le premier, il repose sur la lumière naturelle ; et il aboutit à nous représenter Dieu comme vie, bonté, lumière, esprit, sagesse, etc. En présence de cette révélation, nous parlons de Dieu, nous l'adorons et nous le prions. Nos affirmations expriment cependant, moins les noms divins, que les aspirations de notre esprit, elles sont moins vraies que les négations : dire « Dieu n'est pas vie », est plus vrai que de dire « Dieu est vie », parce que c'est affirmer que « Dieu est plus que la vie » (2).

Qui ne voit dès lors qu'on ne peut avoir naturellement de Dieu une connaissance parfaite, puisque la voie d'affirmation ne l'atteint pas, et que la voie de négation mystique dit plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. Pour atteindre l'intuition, qui seule rassasie et rend heureux, il faut nécessairement qu'à la nature s'ajoute la surnature, à la révélation naturelle, la révélation supra-intellectuelle. C'est le Christ seul qui peut nous communiquer la plénitude de la grâce et la science de son Père : il le fait ici-bas dans la foi, et par énigmes ; au ciel, il le fait en réalité ou en vérité par la « vision faciale ».

Mais au-dessus de la connaissance naturelle de Dieu, tirée des désirs de l'esprit rationnel ; au-dessus de la connaissance mystique, par des négations grosses d'une affirmation de transcendance ; au-dessus de « l'ostension, par Dieu, de sa face dans l'obscurité de l'extase » ; au-dessus même de son « ostension sans ombre ni énigme », il y a l'essence, la quiddité divine, que Dieu seul connaît. Même dans le bonheur de l'au-delà, Dieu reste incompréhensible; mais loin d'être un obstacle à la béatitude, cette incompréhensibilité en est la condition ; elle est nécessaire à notre félicité. Toute connaissance augmente l'avidité et la puissance de l'intellect ; si par conséquent nous pouvions comprendre Dieu, il ne serait pas le terme de nos désirs et nous ne trouverions pas en lui la paix (3). Les deux premiers degrés de notre ascension : théologie affirmative et théologie négative, relèvent plus directement du travail humain , les deux derniers : extase et vision béatifique, sont l'œuvre de la grâce divine, qui se donne à qui la mérite. La grâce surnaturelle tend à rendre notre âme aussi semblable que possible à celle du Christ, en la faisant participer à son esprit, par la foi, l'espérance et l'amour.

« La foi est le point de départ de l'intelligence ». Cusa fait sienne cette formule traditionnelle. L'exercice de toute faculté suppose, dit-il, certains principes premiers auxquels on croit. De ces principes, dérive la

(1) *L. c.* : « Secundum promovens ad contemplationem est sui ipsius cognitio ».

(2) Sermon *Multifarie*, 25 déc. 1456, p. 621-622.

(3) Sermon *Multifarie*, p. 621-622.

connaissance. La foi comprend donc implicitement tout ce qui est intelligible; tandis que, par contre, l'intellect n'est que l'« explication », le développement de la foi. La foi dirige l'intellect, et en retour l'intellect étend la foi. On voit le rôle considérable joué par ce point de départ de la connaissance, et qu'il n'y a pas d'intelligence vraie là où il n'y a pas une foi saine, c'est-à-dire là où les principes sont erronés (1). L'auteur de la *Docte ignorance* distingue-t-il cette foi naturelle de la foi chrétienne, comme le soutient Uebinger contre Denzinger et Stöckl (2)? Il ne fait pas, à coup sûr, avec la précision et la netteté désirables. Faute d'avoir établi les distinctions nécessaires, son langage reste obscur, et sa pensée confuse; il passe sans transition d'un point de vue à l'autre, et lorsqu'on croyait lire des explications sur les principes à priori de la connaissance, qui constituent, selon lui, le fonds inné de l'intelligence, il parle déjà des données de la révélation. Essayons cependant de pénétrer sa pensée.

La raison, dit Nicolas dans un de ses premiers sermons, adhère à la vérité aussi naturellement que l'œil voit la lumière et que l'appétit se porte vers les choses douces et utiles (3). Quand elle est évidente, la vérité produit la certitude. La probabilité, au contraire, n'entraîne pas nécessairement l'adhésion de l'esprit ; de là vient que notre intelligence peut croire des choses improbables, comme notre affection peut se porter vers le mal; bien que ce ne leur soit pas naturel. Mais il y a deux sortes de croyances: on croit aux hommes par la persuasion, on croit à Dieu par la foi. Ces deux croyances, Nicolas les désignera plus tard sous les noms d'opinion et de foi ; et il donnera une analyse plus profonde de leur différence : l'opinion se rapporte à l'ouïe ; l'intelligence, entendons l'évidence, se rapporte à la vue ; dans la foi, l'ouïe et la vue coïncident ; la foi naît quand l'autorité de celui qui parle donne une certitude aussi grande que la vue (4). Effet d'une lumière venue d'en haut, d'une grâce divine, cette certitude suit néanmoins un effort spontané : pour croire, nous devons nous faire violence ; la foi est un acte de volonté autant que d'intelligence. Elle est une force qui élève et affermit l'intelligence, qui la fait marcher droit dans le chemin de la vérité, sans le secours des béquilles du raisonnement, lequel la porte péniblement d'une conclusion à l'autre ; qui la protège contre les vaines discussions ; qui la soutient, enfin, contre le choc des contradictions et des opinions humaines. Elle est aussi une lumière qui projette la clarté de l'évidence sur des objets qui échappent à toute démonstration; et cette lumière l'emporte sur les lumières

(1) *Doct. ignor.*, l. III, ch. XI.

(2) Uebinger, *Die Gotteslehre*, p. 12.

(3) Sermon *Fides autem*, 1431, p. 383.

(4) Sermon *Hic est filius*, 2 mars 1455, p. 512.

naturelles, parce qu'elle descend directement de Dieu, tandis que la lumière de la science ne nous arrive que reflétée par les créatures. Comme l'intelligence est la partie la plus noble de l'âme, la foi est la partie la plus noble de l'intelligence ; c'est par elle qu'on acquiert la connaissance la plus rapide, la plus sûre, la meilleure (1).

Cusa appuie sa spéculation sur les données de la foi chrétienne, aussi bien et mieux que sur les principes premiers ou la foi naturelle. Ne sont-ce pas là, en dernière analyse, deux manifestations de « l'unique foi descendant de Dieu »? Dieu n'est-il pas l'auteur de la nature aussi bien que de la révélation ? On peut même dire que le véritable point de départ de la théosophie Cusienne est le dogme chrétien, de la vérité duquel il ne doute pas un instant, et auquel il sacrifie de gaieté de cœur la philosophie et la théologie rationnelles. N'est-ce pas à la suite de méditations sur l'unité et la trinité divines qu'il a cru découvrir la relativité du principe de contradiction et qu'il a cherché, au-dessus de la raison, une faculté de connaître plus unitive? Toutes les considérations de la *Docte ignorance* n'ont-elles pas pour fondement la coïncidence des contraires, et pour fin principale une augmentation de foi propre à faire mieux connaître et aimer Jésus-Christ, terme de nos désirs intellectuels » (2).

La foi comporte en effet des degrés. La foi maxima ou absolue est celle du Christ, de laquelle l'homme ne fait que participer plus ou moins (3). La première condition de cette participation, c'est d'estimer sottise toute science qui prétend atteindre Dieu (4). La foi nous est donnée selon la mesure de notre humilité, et plus elle grandit en nous, plus nous nous transformons en Jésus-Christ (5). Ainsi, elle est un germe déposé dans l'âme pour fructifier dans l'autre monde (6) ; elle est en effet la puissance dont l'acte est la vision béatifique (7), et son objet est le

(1) Sermon *Fides autem*, p. 384 : « Est ergo fides gratia... Et est virtus erigens et firmans intellectum... Et est lumen vincens lumina naturalia sensibilia... »

(2) Conclusion du *De Docta ignorantia.*

(3) Sermon *Magna est fides*, 21 mars 1451, p. 475 : « Christus habuit maximam fidem... nostra fides est ex participatione absolutae fidei. Cf. *Doct. ignor.*, l. III, ch. XI, p. 59.

(4) Sermon *Qui manducat*, 5 juin 1455, p. 536 : « Oportet... ut reputet omnem scientiam quae de regno Dei aliquid scire praesumit, stultitiam ».

(5) Sermon *Puella surge*, 7 novembre 1456, p. 612 : « Sicut fides crescit in homine, ita Jesus formatur in fideli ».

(6) Sermon *Caelum et terra*, 8 décembre 1454, p. 493.

(7) Sermon *Qui manducat*, 5 juin 1455, p. 532 : « Fides est visio aenigmatica visionis, quae est in veritate et facialis... Fides est potentia, visio est actus. Fides est de hoc mundo, actus de futuro, et non reperietur in actu, nisi quod fuit in potentia ». — *Doct. ignor.*, *l. c.*

même que celui de la gloire ; mais tandis que, dans la gloire, on atteindra cet objet en vérité, ici-bas on l'atteint en espérance.

L'espérance est engendrée naturellement par la foi. Elle est la vie de l'âme rationnelle unie à l'animalité ; car si notre âme avait tout ce qu'elle espère, elle serait séparée du temps et étrangère au monde sensible qui lui est soumis. L'espérance n'est cependant pas une simple privation ; elle est quelque chose de positif : une grâce, qui vient cacher en nous dès maintenant, ce que nous attendons après ce monde. Si nous croyons de tout cœur que nous pouvons devenir fils de Dieu, comme le Christ, nous espérons le devenir ; et dès lors, le Christ est en nous, comme notre espérance est en lui : son esprit habite en nos âmes par la grâce vivifiante (1).

De la foi et de l'espérance naît l'amour, troisième terme de l'image de la Trinité qui est en nous ; mais terme le plus noble, qui seul survivra à la mort et demeurera éternellement. Dans l'autre vie, la foi se transforme en certitude et l'espérance en possession ; l'amour, lui, devient le lien qui nous unit à Dieu indissolublement (2). Le vrai moyen d'atteindre Dieu, c'est donc l'amour, issu de la foi et de l'espérance : il couvre les fautes, comme le feu voile la noirceur du charbon ; il est à l'esprit ce qu'est la chaleur à l'âme sensitive, puisqu'il lui permet d'exercer des œuvres de vie ; il est la perfection de toutes les vertus et la mesure de leur valeur ; il est l'élixir divin, qui nous transforme en fils de Dieu, en unissant à sa vie vivifiante notre esprit libre.

Mais l'or ne fond pas sans le souffle de l'air : c'est l'Esprit saint qui coule dans l'âme la douceur de son amour. La charité, comme la foi et l'espérance, est un don de Dieu (3). Dans l'ordre de la grâce, comme dans celui de la nature, l'Esprit divin est l'universel moteur ; et le Verbe, dans son éternité ou dans son incarnation, est l'intermédiaire nécessaire de l'un et de l'autre mouvement. Dans le Christ et en lui seul, la grâce coïncide avec la nature : fils naturel de Dieu, comme Verbe, il est devenu son fils adoptif, comme fils naturel de Marie ; c'est pour cela que, selon le mot de saint Augustin : « Tout ce qui convient au fils de Dieu par nature, convient au fils de l'homme par grâce » (4) ; c'est pour cela aussi

(1) Sermon *Quaecumque scripta*, 11 décembre 1454, p. 496 : « Quando igitur corde credimus ad justitiam, et id quod credimus indubia spe tenemus ; tunc id quod post mundum istum futurum expectamus, in nobis jam est absconditum, spes enim est ipsa expectatio. Si speramus filii Dei fieri uti Christus, jam Christus in nobis absconditus est, in quo filiationem Dei expectamus. Quare in spiritu mentis nostrae, per gratiam vivificantem, habitat spiritus Filii Dei ».

(2) Sermon *Benedicta sit*, 20 juin 1451, p. 468 : « Tres sunt virtutes theologales quae nobis sunt necessariae, tanquam nostra trinitatis imago in vera trinitate, scilicet fides, ex qua spes, ex quibus charitas... ».

(3) Sermons *Respice*, *Haec est voluntas* et *Suadeo tibi*, 7 et 21 février, et 8 août 1456, p. 573, 575, 589-590.

(4) Sermons *Exemplum lucis*, 26 mars 1455, p. 518 ; et *Puer*, 26 décembre 1456, p. 625.

que nous pouvons nous élever jusqu'à Dieu. Sans doute, « il n'y a nulle proportion entre le fini et l'infini » ; mais l'humanité du Christ est en quelque sorte l'échelle par laquelle la créature monte vers le créateur : l'amour du Christ nous transforme en lui; et de même que son humanité est unie à Dieu, en lui et par lui, nous sommes unis nous-mêmes à Dieu (1).

Où réside donc cet Esprit, ce souffle de la vie divine et de la sagesse éternelle? Il est répandu dans l'Église, comme l'âme est répandue dans le corps. Les membres du corps sont unis par l'âme, dans l'unité de la vie sensible ; ainsi, les membres de l'Église sont unis par l'esprit du Christ, dans l'unité de la vie divine (2). Mais alors, pourquoi plusieurs Églises? L'esprit du Christ n'est il pas un? La vérité n'est-elle pas une, le bien n'est-il pas un, comme le monde est un et comme Dieu lui-même est un? Et si l'homme tend vers la paix éternelle dans la possession de cette vérité, de ce bien, de Dieu en un mot, pourquoi tant de dissensions sur la voie qui mène à elle? Pourquoi surtout les religions, ces instruments de paix, sont-elles continuellement en guerre? Nicolas de Cues se l'est demandé ; et de même qu'il a voulu unir tous les systèmes philosophiques dans une vaste synthèse qui les dépasse, de même il a rêvé d'une union de toutes les religions, réalisée par le Christ, et de la pacification définitive des hommes, dans le service d'un même Dieu. C'est l'objet du *De Pace fidei*.

Constantinople venait de tomber aux mains des Turcs, qui s'y étaient livrés aux pires atrocités. Nicolas, vivement attristé, avait prié l'universel Créateur de modérer les persécutions religieuses qui sévissaient, de ce fait, plus que de coutume. Quelques jours après, vers le commencement de septembre de l'année 1453, à la suite d'une méditation prolongée, une vision lui fit entrevoir le moyen d'établir un accord qui fonderait la paix religieuse perpétuelle.

Le Tout-Puissant vient d'annoncer au ciel les tristes nouvelles reçues de la terre. Les anges des provinces et des sectes, mandés par lui, apparaissent dans l'assemblée des élus et présentent leur supplique.

« Seigneur, roi universel ; que possède la créature qui ne vienne de vous? Il vous a plu d'insuffler au corps de l'homme, formé du limon de la terre, un esprit rationnel, pour qu'en lui reluise l'image de votre ineffable vertu. L'homme s'est multiplié, pour occuper la surface du sol aride.... Mais vous savez, Seigneur, qu'une grande multitude ne va pas sans une grande diversité, et que presque tous les hommes sont contraints de mener une vie laborieuse et pleine de misères... ; bien

(1) Sermon *Hoc facite*, 1439, p. 395 : « Tua humanitas est scala per quam creatura in Deum ascendit. Finiti ad infinitum nulla est proportio, sed tuae humanitatis ad creaturas est symbolica concordantia. Ad te igitur per tui amorem ascendimus et in te transformamur et sic per te, ut tua humanitas Deo unita est, ipsi unimur ».

(2) Sermon *Missus est*, 25 mars 1456, p. 577.

peu ont le loisir de faire usage de leur libre jugement pour se connaître eux-mêmes... et vous chercher, vous, le Dieu caché. C'est pourquoi, vous avez envoyé à votre peuple des prophètes... qui l'instruisirent et instituèrent en votre nom un culte et des lois ; et ils ont accepté ces lois comme si vous leur aviez parlé vous-même... Mais vous avez envoyé aux nations des prophètes et des maîtres différents, et à des époques variables. D'autre part, c'est un fait de l'humaine condition..., qu'une coutume invétérée et passée dans la nature est défendue comme étant la vérité. De là, des dissensions considérables, lorsque chaque communauté préfère sa foi à celle des autres.

Au secours donc, vous qui seul pouvez quelque chose ! Car de cette émulation, c'est vous qui êtes l'objet... En dépit des apparences, personne ne cherche d'autre bien et d'autre vérité que vous... Que cherche le vivant, sinon vivre ! Et ce qui existe, sinon exister ? Vous donnez la vie et l'être ; c'est donc vous, semble-t-il, qui êtes cherché différemment dans les divers rites, et qui êtes nommé de divers noms, parce que vous demeurez pour tous inconnu et ineffable. Infinie vertu, vous n'êtes rien de ce que vous avez créé, et la créature ne peut comprendre votre infinité... ; mais vous, Dieu tout-puissant, qui êtes invisible à tout esprit, vous pouvez vous rendre visible à qui vous voulez, dans la mesure où l'on peut vous voir. Ne vous cachez donc pas plus longtemps, Seigneur..., montrez votre face, et tous les peuples seront sauvés..., car personne ne s'éloigne de vous que parce qu'il vous ignore. Montrez-vous, et les massacres, les haines, tous les maux cesseront ; et chacun saura qu'il n'y a qu'une religion dans la variété des rites. Peut-être n'est-il ni possible, ni désirable de supprimer ces différences... ; que, du moins, comme vous êtes un, il n'y ait qu'une religion et un culte de latrie... » (1) !

A cette supplique s'associent tous les habitants du ciel ; mais, de son trône, Dieu parle à son tour. Il a donné à l'homme le libre arbitre, le créant ainsi capable de sa société ; et l'homme, se soumettant au prince des ténèbres, s'est laissé conduire par les sens. Il lui a député des prophètes, des voyants, qui devaient le rappeler à sa destinée ; et finalement, il lui a envoyé son Verbe, lequel a revêtu la nature humaine, pour montrer comment l'homme peut et doit marcher vers la vie éternelle. Que pouvait-il faire de plus ? (2).

Cette fois, c'est le Verbe fait chair qui plaide la cause de l'humanité : « Père, vos œuvres sont parfaites, et il ne reste rien à y ajouter pour les compléter ; cependant, puisque vous avez décrété dès l'origine que l'homme serait libre, et puisque rien ne reste stable dans le monde sensible, que les opinions et les conjectures varient avec le temps, ainsi que

(1) Ch. I, p. 862-863.
(2) Ch. II, p. 863.

les langues et les interprétations, la nature humaine a besoin de visites fréquentes, pour que les erreurs soient dissipées... et que, de manière continue, brille la vérité. Cette vérité est une, elle est à la portée de toute intelligence libre ; que la diversité des religions soit donc ramenée à une foi orthodoxe unique » (1) !

Ce discours plaît au Père. Les anges des nations et des langues sont chargés d'amener chacun un sage. Ravis comme en extase, les hommes les plus graves de ce monde comparaissent devant le Verbe, qui leur déclare : « Le Seigneur, roi du ciel et de la terre, a entendu les gémissements des tués, des prisonniers, des esclaves, victimes de la diversité des religions. Puisque persécuteurs et persécutés n'ont d'autre but que de faire ce qu'ils croient utile pour leur salut et agréable au créateur, le Seigneur a eu pitié du peuple, et il lui plaît de ramener, avec le consentement universel des hommes, toute la diversité des religions à une religion unique qui sera désormais inviolable. Il vous confie cette charge, vous donnant comme assistants ses anges... et désigne comme lieu de réunion Jérusalem » (2).

Alors commence, conduite successivement par le Verbe, par saint Pierre et par saint Paul, la discussion qui doit préparer les sages à leur mission. « Chaque nation, dit le Grec, se laissera difficilement persuader qu'elle doit accepter une autre foi que celle pour laquelle elle a jusqu'ici versé son sang ». — « Il ne s'agit pas, répond le Verbe, d'une autre foi, mais de la foi unique, présupposée partout » (3) ; et il montre au Grec et à l'Italien comment, malgré des différences de vocabulaire, toutes les écoles de philosophie présupposent l'existence de la Sagesse et s'accordent, au fond, à la reconnaître comme un Dieu un, simple, éternel, principe de toutes choses (4).

« Et les polythéistes ? » objecte l'Arabe. — Ils supposent toujours l'existence de la divinité, qu'ils adorent implicitement dans les divers dieux et qu'ils reconnaissent comme premier principe ou créateur de l'univers. Qu'ils adorent ouvertement cette déité, cause de tous les êtres, qu'ils adoraient implicitement ; et la difficulté s'évanouit. — Mais le peuple, qui se confie aux dieux et recourt à eux, ne laissera pas supprimer leur culte ! — Si on lui dit que le Sauveur est le créateur même, sa confiance ira plutôt à lui qu'à une créature. D'ailleurs, honorer, invoquer, commémorer des hommes qui sont tenus communément pour saints, ne contredit pas la religion unique, pourvu qu'à Dieu seul aille le culte de latrie. Il y a là de quoi tranquilliser le peuple (5).

(1) Ch. III, p. 863.
(2) Ch. III, p. 863.
(3) Ch. IV, p. 864.
(4) Ch. IV et V, p. 864-865.
(5) Ch. VI, p. 865-866.

« Faut-il supprimer les statues? » demande l'Hindou. — Seules, sont condamnées celles qui détournent du culte du Dieu unique, parce qu'on leur attribue quelque chose de la divinité ; celles-là, il faut les briser. — Le peuple y tient, à cause des réponses qu'elles donnent. — Il est rare que ces réponses n'émanent pas des prêtres eux-mêmes : elles sont souvent ambiguës, quelquefois fausses, d'autres fois vraies par hasard ; quand un esprit est réellement attaché à la statue, ce n'est pas l'âme d'un homme, d'Apollon, d'Esculape, mais le démon, lequel s'éloigne quand il est découvert. Ainsi, il ne sera pas plus difficile à l'Inde qu'à la Grèce et à Rome de se débarrasser des idoles (1).

L'Hindou, ne comprenant pas que Dieu soit Trinité sans multiplicité, est porté à croire que les Personnes divines ne sont pas le Dieu absolu, mais des participations (2). Le Chaldéen se demande si, par Trinité, on entend un Dieu un virtuellement trine, puis il soulève l'objection des Arabes contre la possibilité pour Dieu d'avoir un Fils (3). Mais, explique le Verbe, « ceux qui croient à l'unité divine ne nieront pas la Trinité, quand ils comprendront que cette Trinité ne se distingue pas de l'unité absolument simple », et que, « sans Trinité, l'essence divine ne serait pas le principe aussi simple, aussi fort et aussi puissant que possible » (4). L'Hindou et le Chaldéen sont convaincus; le Juif se porte garant de l'adhésion de ses coreligionnaires (5); et le Scythe montre que tous les sages qui adorent Dieu ont atteint la Trinité dans l'unité (6).

Le Français appuie la démonstration du Verbe ; mais, comme s'il pressentait la renaissance pélagienne du XVII[e] siècle dans son pays, il attire l'attention sur « la plus grande contradiction qui demeure dans le monde » : les uns affirment que le Verbe s'est fait chair pour la rédemption de tous; les autres ne le croient pas. Comment amener l'union sur ce point? Ici, le Verbe donne la parole à saint Pierre, qui expose et démontre successivement la divinité du Verbe de Dieu, la divinité du Christ, fils de Dieu par nature et par adoption, et l'union en sa personne de la nature humaine à la nature divine. Le Persan, avec lequel il converse, reconnaît que les Arabes admettront la divinité de celui qu'ils regardent comme le premier des prophètes, parce que, loin de détruire l'unité de Dieu qu'ils tiennent avant tout à affirmer, elle la sauvegarde ; mais il sera plus difficile, croit-il, d'y amener les Juifs, parce qu'ils n'ont aucune opinion expresse sur le Christ. « Toutes ces vérités, répond Pierre, ils les ont dans leurs Écritures ; mais, asservis à la lettre, ils ne

(1) Ch. VII, p. 866.
(2) L. c.
(3) Ch. VIII, p. 867-868.
(4) Ch. VIII, p. 867.
(5) Ch. IX, p. 868.
(6) Ch. X, p. 868-869.

veulent pas en convenir. Leur résistance n'est cependant pas de nature à compromettre l'union, car ils sont peu nombreux et n'ont pas pu troubler l'univers par les armes » (1).

Au Syrien, l'apôtre explique alors comment la foi à la résurrection des morts implique l'union de la nature humaine à la nature divine (2); à l'Espagnol, il montre que le Christ devait naître d'une vierge (3) ; et au Turc, il prouve que si, comme certains le croient, le Christ n'avait pas été crucifié par les Juifs, aucun homme ne pourrait être au ciel, la nature humaine n'y ayant pas été introduite par lui. « La foi universelle à la présence de saints dans la gloire éternelle, dit-il, présuppose la mort et l'ascension du Christ » (4).

Au sujet de cette félicité même, l'Allemand aperçoit des divergences nombreuses : la loi des Juifs ne promet à ses adeptes que des biens sensibles et temporels; le Coran parle de biens perpétuels, mais charnels seulement; l'Évangile, lui, promet la similitude avec les anges. Pierre n'a pas de peine à démontrer l'instabilité de tous les biens temporels, et que, seuls, les intellectuels répondent aux aspirations vers un bonheur sans fin. Si le Coran promet des jouissances, c'est, pense-t-il, par pure analogie. Quant aux Juifs, s'ils n'espéraient pas la félicité, ils ne mourraient pas pour leur Loi. Pour accorder toutes les sectes, il suffira de déclarer que la félicité dépasse tout ce qu'on en peut dire ou écrire (5).

Reste à élucider le grave problème des rites, dont le Tartare souligne l'importance : « Comment l'union serait-elle possible au sujet de ces pratiques qui varient selon les temps et les lieux » ?

Il revenait naturellement à saint Paul d'éclairer sur ce point les sages. Le Verbe lui donne la parole, et l'apôtre conduira désormais les débats avec une impeccable logique, posant d'abord les principes généraux qu'il fera comprendre au Tartare, puis répondant aux questions de l'Arménien sur le Baptême, du Bohémien sur l'Eucharistie, de l'Anglais sur les autres sacrements, les jeûnes, les offices et les diverses pratiques de dévotion.

« Il faut commencer, dit-il, par montrer que ce ne sont pas les œuvres qui procurent le salut de l'âme mais la foi ; car Abraham, père de la foi de tous les croyants, aussi bien arabes ou juifs que chrétiens, a cru en Dieu, et ce lui fut imputé à justice... Si l'on admet cela, la variété des rites ne troublera plus : ils ont été institués et reçus comme des signes sensibles de la vérité de la foi ; ils changent, mais non la vérité qu'ils

(1) Ch. xi, p. 871-872.

(2) Ch. xii, p. 872-873.

(3) Ch. xiii, p. 873.

(4) Ch. xiv, p. 873-874.

(5) Ch. xiv, p. 874-875. Deux chapitres successifs portent le même chiffre. C'est ici le second.

signifient ». C'est la foi qui sauve : la justification est un don gratuit auquel les œuvres ne peuvent donner droit ; Dieu la dispense à qui il veut ; pour être digne de recevoir ce qu'il a promis et pour lui plaire, il faut nécessairement croire en lui. — Mais la foi suffit-elle ? — Elle doit être « formée » ; car, sans les œuvres, elle est morte : celui qui croit réellement en Dieu observe les commandements. — Bien ; mais les Juifs disent avoir reçu ses ordres par Moïse, les Arabes par Mahomet, les Chrétiens par Jésus, et peut-être d'autres nations vénèrent-elles d'autres prophètes... Comment arriver à une entente ? — Les préceptes divins sont brefs, connus de tous, communs à toutes les nations ; bien plus, la lumière qui nous les montre est concréée à l'âme rationnelle. Dieu nous dit en nous-mêmes de l'aimer, lui notre créateur, et de ne traiter autrui que comme nous voudrions être traités nous-mêmes. Toutes les lois se ramènent à l'amour.

La foi, la loi d'amour, cela, les Tartares l'accepteront ; mais la circoncision ! Ils la tournent en ridicule ! — La circoncision n'est pas nécessaire. Comme ceux qui la pratiquent sont la minorité, il serait bon qu'ils y renonçassent. Si, par amour de la paix, la majorité voulait l'accepter ; si les chrétiens, communiquant aux autres leur foi, en recevaient la circoncision, la paix se trouverait consolidée par ces mutuelles concessions. Mais en pratique, cela paraît difficile à Paul ; « qu'il suffise donc, dit-il, de sceller la paix dans la foi et la loi d'amour, en tolérant de part et d'autre les rites (1) ». — « Pour le Baptême, objecte l'Arménien, que faire, puisque les chrétiens le considèrent comme un sacrement nécessaire » ? — Celui qui croit pouvoir obtenir la justification dans le Christ, croit que le Baptême efface les péchés. Le Baptême n'est que la confession de cette foi, dans un signe sacramentel. Quiconque refuserait de confesser sa foi par la formule et les signes institués par le Christ à cet effet, ne serait pas un vrai fidèle. Hébreux et Arabes pratiquent des lotions de dévotion : il leur sera facile d'accepter celle qu'a instituée le Christ pour la profession de la foi. Quant à ceux qui pratiquent la circoncision, il leur sera agréable de la remplacer par le Baptême (2).

La plus grande difficulté se rencontrera, estime le Bohémien, à propos des sacrifices. Les chrétiens ne peuvent, par complaisance, renoncer au sacrifice eucharistique, puisqu'il a été institué par le Christ ; or, les autres jugent insensé de croire à la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ, et de manger les espèces sacramentelles. — Ce sacrement, dit Paul, signifie seulement que nous trouvons dans le Christ notre nourriture spirituelle, comme dans le pain, notre réfection corporelle. Il

(1) Ch. xv, p. 275-277.
(2) Ch. xvi, p. 877.

est à espérer que tous les fidèles voudront goûter en ce monde, par la foi, celui qui, dans l'autre, sera en vérité la nourriture de notre vie. — Comment persuader à tous que, dans ce sacrement, la substance du pain est convertie au corps du Christ ? — Si nous croyons que nous pouvons être transférés dans le Christ Jésus, il nous faut croire de même à la transsubstantiation : il n'est rien d'impossible à Dieu. — Le peuple répugnera peut-être, non seulement à croire à un si grand sacrement, mais à le recevoir. — « Ce sacrement, en tant qu'il est dans des signes sensibles, n'est pas nécessaire pour le salut, car il suffit pour être sauvé, de croire et de manger ainsi la nourriture de vie; c'est pour cela qu'aucune loi obligatoire ne règle sa distribution. Si donc un croyant se juge indigne de s'approcher de la table du souverain roi, cette humilité est plutôt louable. Les recteurs de chaque église pourront par conséquent, selon les circonstances, prendre telles ordonnances qu'il leur semblera bon sur la réception et les rites de ce sacrement, pourvu que la foi reste sauve » (1).

A propos des autres sacrements : Mariage, Ordre, Confirmation, Extrême-Onction, saint Paul déclare qu' « il faut faire à l'infirmité humaine la plupart des concessions compatibles avec le salut éternel ; car, chercher en tout une exacte conformité, c'est plutôt troubler la paix que l'affermir ». Cependant, comme la monogamie paraît être une loi naturelle, et que, dans toutes les nations, on trouve un sacerdoce, il estime qu'une entente sera facile, sur les bases de la législation chrétienne, dont on démontrera la supériorité.

Pour les dévotions et les cérémonies secondaires, quand on n'arrivera pas à un accord, la plus grande liberté sera laissée; l'émulation entre nations qui tiennent à leurs pratiques ne pourra d'ailleurs qu'augmenter la dévotion et l'éclat du culte (2).

La discussion est close : toutes les questions délicates ont été examinées et résolues. On apporte alors aux sages les livres où se trouvent consignées, avec leurs divergences, les anciennes observances religieuses des peuples : Marcus Varron pour les Latins, Eusèbe pour les Grecs, bien d'autres encore ; et l'on constate qu'en effet, les différences portent bien plutôt sur les rites que sur le culte du Dieu unique, que tous ont pratiqué plus ou moins consciemment dès l'origine.

L'union des religions fut donc résolue en principe, sur les bases indiquées. Le Roi des rois ordonna aux sages de retourner dans leurs pays, pour les ramener à l'unité du vrai culte ; puis de se réunir, avec pleins pouvoirs, à Jérusalem, comme au centre commun, pour y accepter, au nom de tous, une foi unique, et asseoir sur elle la paix perpétuelle (3).

(1) Chap. XVII, p. 877-878.
(2) Chap. XVIII, p. 878.
(3) Chap. XVIII, p. 878-879.

Le rêve de Cusa ne s'est pas réalisé. Etait-il réalisable ? La réconciliation des Hussites modérés et les heureux résultats du concile de Florence pouvaient le lui faire espérer ; mais il avait vu déjà les « sages » grecs, son ami Bessarion en particulier, reniés par les leurs, et l'immense majorité du peuple retombé dans le schisme. Un demi-siècle encore, et il aurait assisté aux guerres les plus sanglantes qui aient déchiré la chrétienté pour des motifs religieux, et à une scission si profonde que, ni les conférences de « sages » comme Bossuet et Leibnitz, ni nos modernes « congrès des religions » n'ont réussi à y mettre un terme.

Nicolas fut-il lui-même complètement étranger à l'éclosion du Protestantisme? On n'oserait l'affirmer. Sans doute, il prétend sauvegarder le dogme chrétien et ne faire de concessions que sur les rites extérieurs, idée féconde qu'il avait appliquée déjà à la controverse utraquiste et qui, étendue de nos jours, devait donner des résultats considérables auprès des Églises séparées d'Orient; mais si nous examinons de plus près cette foi qu'il propose, nous y trouvons des prétéritions, des concessions, des interprétations qui, peut-être, sont significatives d'idées déjà répandues de son temps en Allemagne, mais qui, à coup sûr, préparent la voie à Luther.

Cusa déclare les œuvres nécessaires; mais il insiste particulièrement sur la justification par la foi. Il reconnaît la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie et la transsubstantiation ; mais il affirme néanmoins que la réception de ce sacrement n'est pas indispensable et que le Christ devient notre nourriture spirituelle par la foi. Au Baptême, il reconnaît la vertu d'effacer les péchés ; mais de la Pénitence, il ne parle pas (1). Des autres sacrements, il fait assez bon marché, déclarant seulement « souhaitable » qu'on s'entende sur le Mariage et l'Ordre. Chaque religion, enfin, semble devoir conserver ses prêtres, sans que l'ordination soit indispensable. Que devient, dès lors, la hiérarchie catholique ? Il n'y a pas un mot sur le Pape, ni sur l'Église dans le *De Pace fidei.*

L'opuscule, il est vrai, laisse au futur congrès de Jérusalem le soin de régler pratiquement l'entente universelle et de fixer définitivement le contenu de « la foi unique » ; il faut convenir néanmoins que, même l'union théorique qui se scelle en présence du Très-Haut, n'est obtenue que par un singulier appauvrissement de la doctrine. Divers autres traités de Nicolas de Cues et ses sermons comblent les lacunes et redressent dans un sens orthodoxe les tendances que nous constatons ici ; mais tel qu'il est, le *De Pace fidei* apparaît, en dépit des intentions généreuses de son auteur, comme une utopie plus propre peut-être à rallumer les guerres religieuses qu'à les supprimer, et grosse déjà de tous les orages qui éclateront bientôt.

(1) Il en parle néanmoins ailleurs, dans ses sermons, et nous avons vu comment, durant sa légation en Allemagne, il l'a recommandée.

La paix religieuse dans l'unité d'une même foi, aurait pu dire le cardinal, d'après l'ensemble de ses conceptions philosophiques, est un idéal qu'il faut toujours poursuivre, mais qui ne peut être atteint parfaitement ici-bas. C'est peut-être, au fond, parce qu'il en a eu conscience, que le pacte d'union auquel il nous fait assister par la pensée, se signe au ciel.

CHAPITRE X

Les sources de la pensée cusienne

Nicolas de Cues n'eût pas été soumis à la commune loi de l'esprit humain, s'il fallait lui attribuer réellement la paternité de toutes les idées essentielles de son système. Érudit, chercheur comme il l'est, il est, autant que personne, redevable à ses devanciers ; et il ne fait pas difficulté de l'avouer. Les auteurs qu'il cite sont si nombreux qu'il ne saurait être question d'en donner une énumération complète. Nous signalerons seulement les principales sources auxquelles il a puisé, chez les Pères, chez les philosophes du moyen âge, et chez les auteurs de l'antiquité grecque. Ce que nous en dirons ne sera d'ailleurs pas le résultat de conjectures plus ou moins heureuses, mais reposera sur des documents précis : les citations dont fourmillent ses ouvrages ou ses sermons, et les notes marginales dont il a couvert un grand nombre des manuscrits qu'il a utilisés.

S'étant voué à l'état ecclésiastique, Nicolas de Cues devait préférer à toute autre lecture, celle de la Bible et des Pères. Il suffit de parcourir le *De Concordantia catholica*, pour voir combien, à peine âgé de 32 ans, il les a pratiqués, non pas dans telle ou telle collection de fragments, mais, comme il prend soin de le faire remarquer, dans le texte même des ouvrages qu'il a laborieusement rassemblés. Cyrille d'Alexandrie (1), Origène (2), Lactance (3), saint Jean Chrysostome (4), saint Grégoire de

(1) *Cod. cusan.* 42, f°s 1-120' : « Le livre des trésors ». — Cusa a vu aussi, en 1459, son « Commentaire sur Saint-Jean ». Cf. *Opp.*, p. 523.

(2) *Cod. cusan.* 50, f°s 182-270' : « Περὶ Ἀρχῶν », dans la trad. de Rufin. — Son sermon sur le prologue de Saint-Jean est cité par Cusa dans un sermon du 8 juin 1438.

(3) *Cod. bruxell.* 9799-9809 : « Contra gentes ». Ce ms. a été en plusieurs endroits corrigé par Cusa, qui transcrivit d'ailleurs en grec certaines citations d'une écriture plus ancienne ; vg. f° 145, etc.

(4) *Codd. cusan.* 42, f°s 253-285 : « Discours sur l'incompréhensible nature de Dieu » ; 46-47 : « Homélies et catéchèses » ; 52, f°s 210-217 : « Dialogue avec S. Basile » ; 53, f°s 14'-17' : « Traité sur la vocation de l'Eglise par S. Paul » ; 56 : « Sermons ». — L'auteur est cité dans le *De Conc. cath.*, p. 773.

Nazianze (1), saint Basile (2), saint Jérôme (3), saint Cyprien (4), Tertullien (5), Eusèbe de Césarée (6), bien d'autres, lui sont ainsi connus; mais il utilise surtout saint Ambroise, saint Augustin et le pseudo-Denys.

Les Pères alexandrins et cappadociens montrèrent à Nicolas la pensée chrétienne cherchant à s'assimiler la philosophie grecque. En saint Ambroise, il admira moins le théologien que le moraliste, moins l'homme de science profonde que l'homme d'action : il lut et fit copier ses lettres, dont il goûtait l'élégance (7), ainsi que plusieurs de ses traités, parmi lesquels le *De Officiis*, qui corrigeait, en lui infusant une sève chrétienne, le « traité des Devoirs » de Cicéron (8).

Saint Augustin, esprit plus profond, âme plus ardente, attacha cependant bien davantage Nicolas de Cues et, à tout bien considérer, semble avoir été son véritable maître. C'est chez lui que Cusa apprit à connaître le génie grec ; chez lui qu'il puisa son admiration si vive pour les platoniciens, dans les écrits desquels l'évêque d'Hippone croyait retrouver tout le prologue de saint Jean (9) ; chez lui, qu'il trouva la plupart des idées sur lesquelles il revient le plus fréquemment et qu'il développe avec le plus de complaisance.

Les *Lettres* qu'il transcrivit (10), les *Confessions*, qui furent copiées en 1430 (11), par lui aussi semble-t-il, les *Soliloques*, *la Cité de Dieu*, les

(1) *Cod. cusan.* 48 : Exposé de ses poésies secrètes, par Nicetas. — Le sermon du 6 janv. 1439 cite son « Apologétique ». — L'auteur est cité dès le *Conc. cath.*, p. 700 et 704.

(2) *Cod. cusan.* 41, f°s 204-208' : Trad. lat. par Léonard l'Arétin d'un sermon sur la lecture des livres païens.

(3) Divers traités : *Codd. cusan.* 29, 52, 53, 130. — L'auteur est cité dans le *Conc. cath.*, p. 693, 701, 704, etc.

(4) *Cod. cusan.* 28. — Cité dans *Conc. cath.*, p. 693, 698, etc., surtout d'après le « De unitate ecclesiae ».

(5) *Cod. cusan.* 42, f°s 162-193' : « Apologeticus ». — Cité dans le dialogue du 15 avril 1457, p. 667.

(6) *Cod. cusan.* 41, f°s 1-203 : « Préparation évangélique ». Le ms., plusieurs fois cité par Cusa, vg. *De Beryllo*, p. 275, a été soigneusement annoté par lui. Il en fut plusieurs fois question dans la correspondance du cardinal. Cf. *Autour de la Docte ignorance* p. 119-123, 141, 143.

(7) Il les cite dans le *De Concord. cath.*, p. 740, etc., d'après un ms. qu'il possède. Il signale leur « élégance » dans son sermon du 6 janv. 1439, p. 389.

(8) Le *Cod. cusan.* 38, aux armes de Cusa, contient ce traité ainsi que des lettres de saint Ambroise. On lit au f° 196 : « 1455. Hos premissos scribi disposuit R. in Christo pater et d. d. Nicolaus vulgariter dictus de Chusa... ». — Nicolas posséda aussi, de l'archevêque de Milan, le « Commentaire sur le Psaume 118 » (*Cod. cusan.* 38) et le « Liber de bono mortis » (*Cod. cusan.* 53, f°s 6'-14'). Il cite de lui, dans le sermon « Verbum caro » de 1438, le « De Sacramentis » et le « De Incarnatione domini ».

(9) Cf. *De Beryllo*, p. 276.

(10) *Cod. cusan.* 50, f°s 144'-148'.

(11) *Cod. cusan.* 34.

traités de la *Trinité*, de la *Genèse*, de l'*Ordre*, de la *Doctrine chrétienne*, de la *Vraie Religion*, les *Commentaires sur saint-Jean* de saint Augustin, furent parmi ses livres de chevet. Dix-neuf manucrits de Cues (1), dont deux égarés à Bruxelles (2), contiennent des œuvres du grand docteur.

Dans le *De Trinitate* (3) autant que dans saint Ambroise, Nicolas puisa son mépris du raisonnement orgueilleux (4). Il vit aussi là comment dans l'éternité, l'unité féconde, l'égalité engendrée et l'amour unitif sont l'éternité même (5) : idée essentielle de la Trinité cusienne, dont on peut trouver jusqu'à l'expression dans le *De Doctrina christiana* (6). C'est à Augustin, sans doute, qu'il emprunta l'idée de l'Esprit, lien entre le Père et le Fils, connexion amoureuse de l'un et de l'autre (7). Aussi bien, voici d'autres notions qu'il y remarque et qu'il cite en les adoptant. La Trinité est réellement unité : y introduire le nombre, c'est errer (8). Du Dieu uni-trine, on trouve une image dans les facultés de l'âme : mémoire, intelligence, volonté (9). Parce que Père, Dieu a créé les principes des choses ; il est la source de tout être (10). Le nombre a été le principal exemplaire des choses (11). Par rapport aux créatures, le Verbe est l'art ou l'idée (12). Néanmoins, si on demandait aux créatures si elles sont Dieu, toutes répondraient non « parce que c'est lui qui nous a faites, et non nous-mêmes » (13). Comprendre est le mouvement et le repos de

(1) *Codd.* 12, 31 à 36, 50, 52 à 55, 64, 101, 130, 171.

(2) *Codd.* 9581-95 ; 10615-729.

(3) Migne, *P. L.*, t. XLII.

(4) *De Trinitate*, l. I, ch. I, nº 1 : « Fidei contemnentes initium, immaturo et perverso rationis amore falluntur ». Ch. II, nº 4 : « Si voluerit et adjuverit Deus, istis garrulis ratiocinatoribus, elatioribus quam capacioribus... ». Quant à l'invocation qu'Ambroise aurait ajoutée aux litanies (cf. *Apologia doctae ignorantiae*), on sait qu'elle est apocryphe.

(5) *De Venat. sap.*, p. 315.

(6) Dans cet ouvrage, cité par Nicolas dès le *De Concord. cath.*, on lit : « In Patre unitas, in Filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia. Et haec tria unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum ». Cf. Migne, *Patr. Lat.*, XXXIV, 3421.

(7) Ceci n'empêche pas que, pour le développement de sa démonstration, d'allure pythagoricienne, de la Trinité, il soit tributaire de Thierry de Chartres, comme l'a montré M. Duhem *(Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 1909, p. 525 seq.) Il est possible, cependant, que l'un et l'autre aient utilisé une source commune. En tous cas, Cusa ne présente pas sa théorie comme originale, mais plutôt comme quasi classique, et il y a quelque exagération à parler ici de « plagiat ».

(8) « Dum incipis numerare Trinitatem, erras », phrase citée deux fois : *Doct. ignor.*, p. 14 ; *Apologia*, p. 71.

(9) *De Apice theoriae*, p. 337.

(10) *De Docta ignor.*, p. 40, et *Apologia*, p. 71.

(11) *Doct. ign.*, p. 8.

(12) *Op. cit.*, p. 20.

(13) *De Beryllo*, p. 270 : « Quia non ipsi nos, sed ipse nos fecit ».

l'intelligence (1). Il y a trois modes ou ciels de la connaissance : le sensible, l'intellectuel, l'intelligentiel (2). On ne chercherait pas Dieu, si on ne l'avait trouvé (3). L'Esprit saint nous transforme, à des degrés divers, dans le Christ (4). Les considérations de tous les philosophes ont pour objet l'un (5). Il faut préférer à ce qui est particulier, ce qui est reçu universellement (6).

A côté de ces idées que Cusa rapporte à leur auteur, combien n'en a-t-il pas exposé d'autres, dont il est facile de retrouver l'origine dans les ouvrages d'Augustin ? L'auteur de *De Trinitate* (7) n'enseigne-t-il pas, par exemple, que « pour voir ineffablement le Dieu ineffable, il faut nécessairement purifier notre esprit » (8). « Montrez-nous le Père, dit-il encore avec Philippe, et cela nous suffit » (9). Le Verbe de Dieu nous rend habiles à percevoir la vérité ; il est la vie, la lumière de l'homme, dont nous pouvons participer (10). L'Esprit de Dieu est unique, et c'est lui qui opère tout en toutes choses (11). On ne verra pas Dieu si on ne l'aime pas (12). Dans la charité, il y a un vestige de la Trinité ; on y trouve en effet un amant, un aimé et l'amour (13). L'éternité de la béatitude future ne se démontre pas par des raisons purement humaines, mais avec le secours de la foi : c'est le fils de Dieu qui, en s'incarnant, nous a donné « le pouvoir de devenir fils de Dieu » (14).

Dans le *De Doctrina christiana* (15), saint Augustin propose comme la meilleure expression de la Trinité, la formule de l'épître aux Romains : « Un seul Dieu de qui, par qui et en qui sont toutes choses » (16) ; il affirme que Dieu est ineffable et que le nom d'ineffable lui-même ne lui convient pas, puisque le prononcer, c'est encore en dire quelque chose (17) ; il déclare, enfin, que tous ceux qui ont parlé de Dieu, se sont efforcés d'exprimer le mieux possible son excellence (18).

(1) *Apolog.*, p. 68 : « Intelligere est motus et quies intellectus ».
(2) *De Beryllo*, p. 267.
(3) *Apolog.*, p. 67.
(4) *Conc. cathol.*, p. 693.
(5) *Ven. sap.*, p. 514 : « Omnium philosophorum consideratio circa unum versatur ».
(6) *Conc. cath.*, p. 716.
(7) Migne, *P. L.*, t. XLII.
(8) L. I, ch. I, n° 3.
(9) L. I, ch. VII.
(10) L. IV, ch. I.
(11) L. IV, ch. XX.
(12) L. VIII, ch. IV, n° 4.
(13) L. VIII, ch. X, n° 14.
(14) L. XIII, ch. IX.
(15) Migne, *P. L.*, t. XXXIV.
(16) L. I, ch. V. Cf. *Ep. ad Rom.*, XI, 36.
(17) L. I, ch. VI : « Per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur ».
(18) L. I, ch. VII : « Omnes certatim pro excellentia Dei dimicant ; nec quisquam inveniri potest qui hoc Deum credat esse quo melius aliquid est ».

Dans le *De Genesi* contre les Manichéens (1), il explique comment le temps n'existait pas avant le monde et en quel sens on peut le dire éternel (2) ; il fait dépendre la création « ex nihilo » uniquement de la volonté de Dieu (3) et admire la beauté, l'ordre, le nombre et la mesure, dans l'univers un, aussi bien que dans chacune des œuvres de Dieu (4). Et l'explication littérale du même livre de la Genèse (5) ajoute que Dieu a prononcé éternellement le « fiat lux », parce que le verbe lui est coéternel (6) ; que tout, avant d'être fait, était dans la sagesse divine (7) ; que Dieu a créé à la fois, en un clin d'œil, tous les êtres, lesquels, comme des semences jetées ensemble, se développeraient ensuite dans le temps (8).

On reconnaît facilement en tout cela, des vues que partagea Nicolas de Cues. Il aurait pu trouver aussi, si elles n'eussent été très répandues à son époque, dans les « considérations subtiles » que rapporte saint Augustin, ses théories sur la compénétration des éléments et la nature du mixte (9). Il n'est pas, enfin, jusqu'au terme de « conjectures », appliqué aux idées humaines, qu'il n'ait pu remarquer dans le *De Genesi* (10); ainsi que, dans le passage du *De Ordine* où il est dit que l'âme ne sait rien de Dieu, sinon qu'elle l'ignore (11), une formule déjà très nette de la Docte ignorance.

Mais, parmi les Pères, c'est à coup sûr au pseudo-Aréopagite, au « grand », au « très grand Denys », que Nicolas de Cues a fait le plus d'emprunts. Il faut lire sa correspondance avec les moines de Tegernsee pour voir en quelle estime et quelle vénération il tient le père de la mystique, et avec quelle ardeur il discute les textes de ses ouvrages. Il faut lire la *Hiérarchie céleste*, les *Noms divins*, la *Théologie mystique*, pour se

(1) Migne, *P. L.*, t. XXXIV.

(2) L. I, ch. II, n°s 3 et 4 : « Debemus itaque intelligere quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora... Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus, quia non ejus aeternitatis est hic mundus, cujus aeternitatis Deus est... Non tamen sic sunt aeterna tempora quomodo aeternus est Deus, quia Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum ».

(3) L. I, ch. II, n°s 4 et 6.

(4) L. I, ch. XXI : « Universum autem ab unitate nomen accepit... »

(5) Migne, vol. cité.

(6) L. I, ch. II.

(7) L. V, ch. XIII.

(8) L. IV, ch. XXXIII-XXXIV.

(9) *De Gen. ad. litter.*, l. III, ch. IV : « Ac per hoc elementa omnia in omnibus inesse ; sed unumquodque eorum, ex eo quod amplius habet, accepisse vocabulum ».

(10) *Op. cit.*, l. X, ch. IV : « Tutius est igitur de hujusmodi rebus non humanis agere *conjecturis*, sed divina testimonia perscrutari ». Il s'agit ici de nos idées sur la nature et l'origine de l'âme.

(11) Migne, *P. L.*, t. XXXII, ch. XVI, n° 44, et ch. XVIII, n° 47 : « Deus scitur melius nesciendo,... cujus nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat ». — Le *De Ordine* est cité dans *De Venat. sap.*, p. 314.

rendre compte que Nicolas ne s'est pas seulement inspiré de ces écrits, mais qu'il s'en est pénétré au point que, dans son système, a passé toute la pensée de celui qu'il prenait encore pour le disciple immédiat de saint Paul. Il ne se lasse pas de rassembler et de faire copier les manuscrits dionysiens ; la plume à la main, il dépouille les commentaires qu'en ont faits l'abbé de Verceil, l'évêque de Lincoln, Hugues de Saint-Victor, Albert le Grand, saint Thomas (1) ; et, mieux que tous ces docteurs, il croit en avoir pénétré le sens profond.

Dès son premier sermon, en 1431, Nicolas parle de l'incompréhensibilité de Dieu et de la méthode d'éminence par laquelle seule, selon Denys, il peut être connu (2) ; en 1438, il invoque avec l'Aréopagite, le « Père des lumières » (3) ; et l'année suivante, il déclare comme lui que Dieu est au-dessus de l'essence et de la bonté (4). Il semble donc certain qu'avant d'écrire la *Docte ignorance*, il avait lu la *Hiérarchie céleste* et le *Traité des noms divins*. D'autre part, il cite dans le *De Concordantia catholica*, la *Hiérarchie ecclésiastique*. Mais il n'avait probablement pas lu encore, en 1437, la *Théologie mystique* ; et n'avait donc pas pu y puiser l'idée de la Docte ignorance, ni celle de l'union des contraires en Dieu ; voilà pourquoi, sans doute, il a pu écrire qu'il n'avait pas vu Denys lorsqu'il reçut sa « révélation » (5).

Ce qu'il admire surtout chez cet auteur, lui-même le résume dans le *De Non aliud*, pour initier brièvement Fernand Martins à la doctrine du « plus grand des théologiens » (6). « Il est impossible à l'homme de s'élever à l'intelligence des réalités spirituelles, sans s'aider de formes et de symboles sensibles » (7). La « substance simple des choses divines » nous est inconnue en elle-même et échappe nécessairement à toute conception ; quand nous nions d'elle ce qui existe, nous disons vrai, mais nous n'en ignorons pas moins comment elle est supra-substantielle, incompréhensible et ineffable (8). Personne n'a jamais vu ni ne verra le secret de Dieu (9).

(1) Le *cod. cusan.* 43 contient la trad. d'Ambroise le Camaldule, copiée par Pierre d'Erkelenz ; les *codd.* 44-45 contiennent diverses traductions et les commentaires de l'abbé de Verceil, de Robert Grossetête et d'Hugues de S. Victor ; le *cod.* 96, acquis par Cusa le 9 août 1453, contient les commentaires d'Albert le Grand. Le commentaire de S. Thomas sur les « Noms divins » est cité par Nicolas dans *De Venat. sap.*, p. 325.

(2) *Opera*, p. 386.

(3) Sermon *Verbum caro*, 8 juin, p. 409.

(4) Sermon *Signum magnum*, 15 août 1439, p. 398.

(5) *Apologia*, p. 67. Il n'est donc pas nécessaire de recourir, avec Uebinger, à la subtile distinction d'après laquelle Cusa, ayant lu cet ouvrage, n'y aurait pas remarqué les idées qu'il crut ensuite découvrir par illumination.

(6) *De Non aliud*, p. 171-177.

(7) *Hiérarchie céleste*, ch. I.

(8) *Op. cit.*, ch. II ; Traité des *Noms divins*, ch. I.

(9) *Hiér. cél.*, ch. V.

Tout ce qui subsiste est régi par une raison providentielle émanant de la divinité suprême, qui est l'auteur de tout ; car rien n'existe que ce qui est communiqué par le premier principe. Ainsi, les choses inanimées reçoivent de lui leur être, car la divinité même, qui surpasse toute essence, est l'être de tout. Tous les êtres tendent vers un but unique, mais chacun en participe selon son mérite Le principe de leur hiérarchie est la Trinité, source de vie, bonté essentielle, cause unique de tout, qui, dans l'effusion de son amour, a communiqué à toutes choses l'être et la perfection. Dans sa béatitude transcendante, cette Trinité-une, qui seule possède véritablement l'être, d'une manière que nous ignorons et qu'elle seule connaît, veut sauver toute créature intelligente : les anges et les hommes (1). Et Nicolas poursuit son analyse, signalant que Dieu est « la position et l'ablation de tout, parce qu'il dépasse toute position et toute ablation » (2) , qu'on le connaît par la science et l'ignorance ; qu'il n'est dans rien de ce qui subsiste, et que, néanmoins, rien ne lui est contraire (3) ; qu'il est tout en tout, et n'est rien dans rien (4) ; qu'il est présent à tout par sa Providence (5). Il remarque aussi qu'on peut considérer Dieu comme bonté, comme lumière, ou encore comme beauté (6). Ce qui le frappe le plus dans la *Théologie mystique*, c'est l'idée que Dieu ne diffère de rien de ce que nous connaissons, qu'il n'est rien de ce qui n'est pas, ni rien de ce qui est ; dans la *Lettre à Gaïus*, c'est la phrase : « Si quelqu'un voyant Dieu, comprend qu'il le voit, il ne le voit pas, mais voit quelque chose ; supérieur à tout entendement et à toute existence, Dieu n'est pas connu et n'existe pas, en ce sens qu'il existe surééminemment et est connu d'une manière transcendante. La parfaite ignorance constitue précisément la connaissance de celui qui est au-dessus de tout ce qui est connu ».

Les notes marginales d'un manuscrit de Cues (7) et les citations éparses dans les ouvrages de Nicolas prouveraient assez, s'il en était besoin, que ses emprunts ne se bornèrent pas aux idées signalées dans le *De Non aliud*. Il retrouva dans Denys, la théorie de la participation, avec ses trois degrés : l'être, la vie, la connaissance (8) ; la théorie augustinienne de l'exemplarisme (9) ; l'application à Dieu de la grandeur et

(1) *Hiérarchie ecclésiastique*, ch. I.

(2) *Noms divins*, ch. II.

(3) *Op. cit.*, ch. III et IX.

(4) *Op. cit.*, ch. X.

(5) *Op. cit.*, ch. XII.

(6) *Op. cit.*, ch. IV. Nicolas cite en particulier, à la fin du traité des *Noms divins*, l'exemple du soleil, qu'il a utilisé dans le sermon du 8 mai 1456, p. 604, sans en indiquer l'origine.

(7) *Cod.* 45.

(8) *Hiér. cél.*, ch. IV.

(9) *Noms divins*, ch. V.

de la petitesse, que lui-même, les combinant avec l'infinité, transforme en Maximum et en minimum ; l'application aussi de l'identité et de l'égalité (1), qu'il reprend dans le *De Genesi* et le *De Aequalitate* ; l'idée de la tension, ou plus exactement du mouvement d'attraction de toutes choses vers leur premier principe ; et jusqu'à la notion de Dieu, force infinie, puissance qui se communique à tous les êtres et dont tous tirent leur possibilité (2), que l'on voit si heureusement développée dans ses derniers ouvrages. Enfin et surtout, il y découvre, avec la théorie de la déification de l'homme par la vision ou θέωσις (3), le moyen de s'élever à cette vision par la coïncidence des contraires ; et cette découverte, il la croit réellement et objectivement telle, parce qu'à son sens, personne ou presque personne avant lui n'a saisi la pensée de l'Aréopagite sur ce point essentiel. C'est ce qu'il exprime, aussi nettement que possible, en marge du commentaire d'Albert le Grand sur la *Théologie mystique* : « Il me semble que le défaut d'Albert et de presque tous soit la crainte constante d'entrer dans l'obscurité, qui consiste dans l'admission des contradictoires. La raison la fuit et redoute d'y entrer ; et parce qu'elle évite ainsi l'obscurité, elle n'atteint pas à la vision de l'invisible. Si elle présupposait la nécessité de ce qui lui paraît impossible, et si, sans connaissance, elle pénétrait dans ces ténèbres, elle découvrirait indubitablement, non par l'intelligence qui comprend, mais au-dessus d'elle, dans la vision dont parle Denys dans la *Théologie mystique*, que l'impossibilité est nécessité, et les ténèbres lumières » (4).

Héritier infidèle des Denys et des Augustin, Jean Scot Erigène, dont la grande figure se dresse au seuil du moyen âge, n'a pas su garder leur néo-platonisme pur de toute trace de panthéisme, et son *De Divisione naturae* mérita, de ce fait, les condamnations de l'Église. Nicolas de Cues l'a lu cependant, et assez largement utilisé, bien qu'avec d'expresses réserves (5). Dans cet ouvrage, il a retrouvé l'utilisation des deux théologies, affirmative et négative, avec leur signification d'excellence (6), l'absence d'intermédiaire entre Dieu et le monde ; le double mouvement de progression et de régression, qui s'impliquent et se complètent ; l'amour, lien de toutes choses (7) ; la θέωσις, fin de l'homme (8) ; l'utilité, en théologie, des comparaisons empruntées aux mathématiques ; l'infaillibilité de l'arithmétique ; la notion d'unité ou de monade, prin-

(1) *Op. cit.*, ch. IX
(2) *Op. cit.*, ch. I et VIII.
(3) *Hiér. cél.*, ch. II.
(4) *Cod. cusan.* 96, f° 105.
(5) *Apologia*, p. 73.
(6) *De Divisione naturae*, L. I, p. 1-2.
(7) L. I, p. 42-43.
(8) L. V, p. 309.

cipe, milieu et fin de tous les nombres, qui sont en elle éternellement, sortent d'elle par voie de progression et y retournent par voie de régression (1).

Cusa s'est gardé cependant d'employer les expressions les plus hasardées du livre condamné par Honorius III (2) et de dire, par exemple, que, « par Dieu et la créature, il faut entendre une seule et même chose » (3). De même, lorsqu'il rencontrera des passages suspects de David de Dinant, il les videra de leur sens panthéistique (4) ; et il n'hésitera pas à abandonner un Amaury de Bennes ou les Béghards hérétiques, dont les expressions excluent formellement toute interprétation orthodoxe (5).

Cela ne l'empêche pas, d'ailleurs, d'éprouver de vives sympathies intellectuelles pour un autre philosophe quelque peu suspect : Raymond Lulle. Dix manuscrits de Cues contiennent des œuvres de lui. La *Lectura super artem inventivam et tabulam generalem* fut donnée à Nicolas par l'évêque de Padoue, après 1449 (6) ; mais un autre recueil lullien avait été, sinon écrit en entier de la main du Cusan, du moins composé par ses soins plus de vingt ans auparavant, et dès 1428, il y avait copié lui-même un long extrait du *Livre des méditations* (7). Parmi les autres écrits de Raymond qu'il posséda, nous ne saurions énumérer ici que les principaux : la *Philosophie de l'amour*, les *Douze principes de la philosophie*, l'*Art général* (8), les *Proverbes*, le *Livre des propositions selon l'art démonstratif* (9), le *Compendium de l'art démonstratif* (10), l'*Art inventif*, le *Chaos* (11), l'*Homme* (12), la *Prédication* (13), l'*Art bref*, le *Dernier art général* (14).

(1) L. III, p. 112.

(2) En 1225. Cette condamnation avait été précédée d'une autre, lancée en 1210 par un concile provincial de Paris.

(3) « Non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam sed unum et idem ». L. III, cité par Delacroix, *Essai sur le mysticisme*, p. 25, note 2. Le ch. I de cet ouvrage résume bien « Les conclusions de la philosophie d'Erigène ».

(4) Dans l'*Apologia, loc. cit.*, il déclare que David n'est pas à mettre entre toutes les mains. Dans le *De Non aliud*, il explique dans un sens dualiste un de ses textes. Cf. p. 181.

(5) *Apologia*, p. 72 : « se esse Deum per naturam ».

(6) *Cod. cusan.* 82. On lit sur le feuillet de garde : « Episcopus Paduanus donavit hunc librum rev. d. cardinali sancti Petri ».

(7) *Cod. cusan.* 83, f°s 51-60'. On lit en tête : « Extractus ex libris meditacionum Raymundi... per me Nicolaum Cusse 1428, inceptum feria II^a^ post iudica in XL^a^ ».

(8) *Cod. cit.*, f°s 4-44' ; 103-113' ; 277-303.

(9) *Cod.* 86, f°s 1-30' ; 31-48.

(10) *Cod.* 86, f°s 2-54.

(11) *Cod.* 87, f°s 3-99' ; 100-121.

(12) *Cod.* 37, f°s 82-129.

(13) *Cod.* 118, f°s 1-192. La 2e partie de l'ouvrage est composée de plans de sermons.

(14) *Cod.* 81, f°s 1-11 ; 12-113'.

C'est l'*Art général*, on pouvait s'y attendre, qui retient le plus l'attention de Nicolas : les notices qu'il lui a consacrées peuvent nous aider à mettre en lumière ce qu'il lui doit. Cherchant à dégager le fondement philosophique de cet art, il trouve à sa base les principes suivants (1) : L'admiration est le point de départ de la philosophie. Comme il y dix formes de l'admiration, il y aura dix règles pour philosopher et aller du connu à l'inconnu. L'être et la pensée reposent sur les mêmes principes. Il y a neuf principes de l'être simple : la grandeur, la durée, etc., il y a autant de principes de la connaissance. Deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles. Toute existence simple comporte contrariété et diminution, qui inclut l'être et le non être ; seul, Dieu, étant l'acte pur, est sans contrariété ni diminution. Tout être en acte a sa raison d'être dans son actualité intrinsèque.

Aux deux premiers principes, empruntés à la *Métaphysique* d'Aristote, Cusa est resté fidèle. Dès le début du *De Docta ignorantia*, il rappelle que l'admiration est le point de départ de la recherche philosophique (2) ; et c'est évidemment parce qu'il s'en souvient que, de mille manières, il essaie, dans ses écrits ou ses sermons, de piquer la curiosité de ses lecteurs ou de ses auditeurs. Quant au parallélisme aristotélicien de l'être et du connaître, il l'affirme à plusieurs reprises ; bien plus, contrairement au stagirite, il soutient leur identité en Dieu. Enfin, ne peut-on voir déjà se dessiner la théorie de la coïncidence des contraires dans cette remarque, provoquée par la lecture de Lulle, que Dieu est « sans contrariété, ni diminution » ?

Deux fois seulement, il est vrai, Nicolas cite le nom de Raymond : dans son premier sermon, où il lui emprunte une définition de la foi (3), et dans un sermon de 1455, a propos du sixième sens : le langage (4) ; mais il fait une allusion évidente à l'*Art général*, dans le *Compendium*, qui est peut-être son dernier écrit. Parlant des représentations ou « espèces » de plus en plus simples et compréhensives auxquelles peut s'élever l'intelligence, « il n'est pas étonnant, dit-il, qu'un homme puisse, par diverses combinaisons, produire une représentation qui embrasse des arts nombreux et par laquelle il comprenne beaucoup de choses à la fois ; ainsi, celui qui verrait la variété des phénomènes naturels, comme les produits d'un mouvement intrinsèque. Un autre pourrait trouver une représentation encore plus précise et plus féconde ; tel celui qui, de neuf

(1) *Codd. cusan.* 83, f° 303 ; 85 f° 55'.

(2) Dédicace : « Puto admirari, propter quod philosophari ».

(3) 27 mai 1431, p. 385.

(4) 23 février, p. 507 : « Et quidam vir religiosus dicebat esse sensum sextum, et ipsum nominavit affatum ». En marge, on lit « Remundus eremita ». Le *cod. cusan.* 83, contient, en effet, f°s 214-218, parmi les œuvres de Lulle, l' « Investigatio VI sensus, quem appellamus affatum ».

espèces de principes, s'est efforcé d'extraire un art général de tout ce qui est connaissable » (1). Cet « autre », c'est Raymond Lulle.

Nicolas de Cues s'inspire donc du philosophe aragonnais ; et il ne le fait pas seulement, comme on l'a trop dit, durant sa jeunesse. Après un premier engouement pour ses doctrines, il en a conservé l'esprit ; il lui a emprunté, sinon des thèses, du moins une méthode ; ou plutôt, son propre génie s'est trouvé avoir, avec celui de Lulle, une foncière parenté, qui a favorisé une emprise durable. Ce n'est pas qu'il n'y ait entre eux de puissantes oppositions : Cusa est un adversaire de la dialectique ; il ne fait aucun cas, du moins pour la philosophie première, de la rigueur logique, de la marche lente mais sûre de la pensée, qui a trouvé son expression parfaite dans le syllogisme. Raymond, est, au contraire, logicien jusqu'à l'utopie. Qu'est-ce en effet que son grand art, sinon la traduction en signes, l'« algébrisation » si nous osons ainsi parler, des syllogismes classiques ? C'est un procédé rapide, mécanique en quelque sorte dans son application, et par là même infaillible.

Cusa n'a pas cru longtemps qu'on peut arriver, en philosophie, à une certitude mathématique ; mais il n'en a pas moins conservé dans ses écrits, bien des traces du grand art. C'est que, s'il n'est pas un logicien, il est du moins, comme Lulle, un intuitif. Ne pouvant démontrer la vérité intellectuelle et supra-intellectuelle, il tente de la faire voir ; et il trouve, dans les procédés lulliens, un précieux adjuvant pour ses « manuductions ». Comment ne pas reconnaître, dans la compénétration des triangles de la fameuse figure P et dans les cercles combinés de la figure de l'Univers, dont il est fait si grand usage au *De Conjecturis*, l'inspiration de l'ermite espagnol ? On la retrouve dans l'emploi de la lettre A, au *De Non aliud*, pour désigner Dieu, le premier principe (2) ; on la retrouve en divers endroits où se rencontrent les terminaisons en *ficare*, par lesquelles l'auteur de l'art combinatoire exprime l'action des attributs divins (3). Mais encore une fois, c'est l'idée même d'un art général qui a le plus profondément frappé Nicolas. Le *De Conjecturis* n'est pas autre chose qu'une esquisse de l'« art » qu'il voulait à son tour tenter d'établir : vingt fois, il y emploie ce terme pour désigner sa théorie, et il a bien soin de faire remarquer qu'elle embrasse toutes les sciences et peut s'appliquer à toutes. Ce qui différencie son art de celui de Lulle, c'est qu'il ne prétend pas à être un procédé de démonstration et à procurer des certitudes. Pour Nicolas de Cues, la vérité est une, mais elle se confond avec Dieu ; la représentation unique de toutes choses,

(1) *Compendium*, p. 243-244.

(2) *De Non aliud*, p. 178 seq.

(3) Sermon *In principio* : « Est Deus deificans, est Deus deificabilis, est postea deificare deificantis et deificabilis ». — Voir aussi le « diversificare » et l' « identificare » du *De Genesi*. Cf. Uebinger, *Die Gotteslehre*, p. 6.

l'art réel et vivant, distinct de notre art logique et subjectif, c'est le Verbe qui forme tout. Voilà pourquoi, dans le *Compendium*, il préfère à la représentation de l'art général de Lulle, celle de l'auteur (sans doute l'évangéliste saint Jean) « qui a embrassé tout ce qui est intelligible, dans une représentation unique, qu'il a appelée le Verbe » (1).

Il n'en reste pas moins que Cusa admira Raymond Lulle et subit son influence à un degré très profond. Cela ne laisse pas d'être remarquable. Sans doute, les écrits du curieux espagnol s'étaient répandus jusque dans les villes rhénanes , Raymond n'avait-il pas enseigné à Paris ? Mais au XVe siècle, on n'y prêtait plus grande attention : la rigueur et la précision de la grande scolastique avaient rejeté dans l'ombre les rêveries du majorquin; il fallait une période de décadence, pour que l'esprit humain cherchât, dans les auteurs oubliés, des théories propres à satisfaire son besoin de nouveauté. Nicolas, le premier, se tourna vers l'original penseur ; et il se trouve que ceux qui, au siècle suivant, firent sortir de l'oubli l'auteur de l'*Ars generalis*, furent précisément ses propres admirateurs. Ainsi, l'évêque de Brixen fut le véritable initiateur du mouvement lulliste qui arriva à son apogée à l'Université de Paris, vers 1515, c'est-à-dire vers le temps où Jacques Lefebvre d'Étaples y donnait une nouvelle édition des œuvres de Nicolas de Cues.

La grande scolastique n'était pas inconnue, pourtant, à l'auteur de la *Docte ignorance*. Il en avait appris les éléments au cours de ses études universitaires ; il en rassembla, par la suite, des œuvres nombreuses.

Dès le 8 juillet 1428, il se procurait le texte du maître des *Sentences* (2) ; mais il ne semble pas l'avoir lu avec soin, car nulle part il ne l'a cité et son manuscrit ne porte aucune note, pas plus d'ailleurs que ceux des commentateurs qu'il a possédés : François de Mayron, le « maître des abstractions » (3), saint Bonaventure (4), Duns Scot (5) et quelques autres que l'on voit encore à la bibliothèque de Cues.

A Guillaume d'Auvergne, dont il acquit le même jour le *De Fide et legibus* et la *Rhétorique divine* (6), il ne paraît avoir emprunté, à côté de certains éléments du mysticisme arabe ou juif et de diverses théories d'Avicebron, que des vues sur l'illumination spéciale, qu'il put d'ailleurs retrouver dans les *Quodlibeta* d'Henri de Gand (7), et le volontarisme, que, çà et là, il semble vouloir professer.

(1) *Compendium*, ch. VII, p. 244.

(2) Cf. note au *cod. cusan.* 94, sur la couverture. Son ms. est le *cod. cusan.* 66.

(3) *Cod. cusan.* 66. Ne contient que le commentaire du 1er livre.

(4) *Codd. cusan.* 75-77. Manque le commentaire du 1er livre.

(5) *Cod. cusan.* 79. Commentaire du 4e livre seul.

(6) *Cod. cusan.* 94. Le premier de ces traités est cependant cité dans le sermon *Ibant magi*, du 6 janvier 1439.

(7) *Cod. cusan.* 92. La table des matières en fut écrite en 1453.

De saint Thomas d'Aquin, il connaît la *Somme théologique*, la *Somme contre les Gentils*, le traité *De l'Eternité du monde*, le commentaire des écrits aréopagitiques ; mais il ne les utilise que très sobrement, se contentant d'y trouver une confirmation de ce qu'il avance par ailleurs. Un sermon de 1439 ne renvoie à la 2ª 2ªᵉ que pour signaler certaines superstitions condamnées par le docteur angélique (1). Si l'*Apologia* parle de la *Somme contre les Gentils*, c'est pour montrer comment, d'après saint Thomas, certains ont pu accuser Denys de panthéisme, pour avoir mal compris un passage de la *Hiérarchie céleste* et ne l'avoir pas interprêté par une phrase de la *Théologie mystique* (2). Le *De Venatione sapientiae* emprunte à l'opuscule *De Aeternitate mundi* un témoignage concernant l'omnipotence de Dieu, pour montrer comment le *Possest* peut tout ce qui se trouve dans les créatures (3) ; puis il allègue, comme preuve de l'utilité des distinctions appliquées au sens des mots, un passage du commentaire sur l'Aréopagite concernant les substances (4). Nicolas estime donc le saint, le « très docte » Thomas, et le considère comme une autorité incontestée. Il s'en est inspiré même beaucoup plus, sans doute, qu'un relevé des citations qu'il en fait ne pourrait le faire supposer. N'a-t-il pas pu trouver, par exemple, dans la *De Ente et essentia*, l'idée que Dieu ne peut créer deux individus semblables (5) ? N'a-t-il pas pu lire, dans la seule *Summa contra Gentes*, nombre d'expressions qu'il affectionna lui-même, sur les « ténèbres » où se tient Dieu (6), sur l'absence de « proportion » entre Dieu et tous les autres êtres (7), sur l'élévation de Dieu « au-dessus de tout ce qui peut être pensé » (8) ? Saint Thomas répète là le mot de saint Hilaire à son disciple, au sujet de la Trinité : « Comprends qu'elle est incompréhensible » (9) ; il emploie, à propos de Dieu, les termes de « maximum » (10), « ipsum esse » (11), et

(1) 6 janvier 1439, sermon *Ibant magi*. Le ms. renvoie à 2ª 2ªᵉ, q. 96, a. 4. La Bibl. de Cues ne possède, de la *Somme*, que la 1ʳᵉ partie (*Cod.* 73). Pierre de Bangen fit don de ce ms. à Nicolas, déjà cardinal.

(2) *Apologia*, p. 68. Cf. *Summa contra Gentes*, lib. I, chap. XXVI. Cette œuvre (*Cod cusan.* 74) a été achetée par Cusa à la mort de Pierre de Bruxelles, chanoine de Saint-Paul, à Liége.

(3) *De Ven. sap.*, ch. XXVI, p. 319.

(4) *Op. cit.*, ch. XXXIII, p. 325.

(5) *De Ente et essentia*, éd. Bruneteau, p. 97.

(6) « Accessit ad caliginem in qua erat Deus ». L. III, ch. XLIX. Allusion à l'apparition de Dieu à Moïse, au livre de l'*Exode*, XX, 21.

(7) « Deus super omnia alia entia improportionabiliter elevatur ». L. IV, ch. I.

(8) « Tunc enim solum Deum vere cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est ». L. I, ch. V.

(9) « Intellige incomprehensibilia esse ». L. II, ch. VIII.

(10) « Quod est maximum in uno genere... Summum igitur bonum, quod est Deus... » L. III, ch. XVII.

(11) « Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse ». L. II, ch. LII.

« non aliud » (1); il utilise celui d' « idiota » dans le sens d'homme sage mais non savant, comme le fera Cusa (2) ; il écrit même cette phrase, dont la lecture à pu frapper Nicolas : « Dans l'intelligence, les choses qui, selon leur nature, sont contraires, cessent d'être contraires. Le blanc et le noir, dans l'intelligence, ne sont pas contraires ; car, loin de s'exclure, ils s'appellent plutôt l'un l'autre, parce qu'ils se comprennent l'un par l'autre (3) ».

Malgré tout, les préférences de Cusa semblent aller plutôt au maître du docteur angélique : Albert le Grand. Sympathie de nationalité, peut-être ; influence aussi de l'école albertiste de Cologne, et en particulier du recteur du collège Laurentien, Heimeric de Campo, auteur de trois traités dans lesquels la philosophie d'Albert est exaltée par opposition à celle de saint Thomas (4) ; instinct personnel surtout, qui poussait le Cusan à remonter le courant de la pensée philosophique vers ses sources les plus augustiniennes. Aussi bien, Albert fut-il l'un de ses principaux initiateurs de Nicolas aux sciences naturelles : *La Physique* (5), *Les Propriétés des éléments*, *La Génération et la corruption*, *Les Météores*, *L'Ame*, *La Nutrition* (6), *Le Miroir* (7), autant de traités que conserve la bibliothèque de Cues, à côté de divers opuscules sur la messe et l'Eucharistie (8), et du *Commentaire sur l'Aréopagite*, que nous avons déjà signalé (9).

Aucun manuscrit ne renferme des notes marginales plus abondantes que ce dernier, dont l'acquisition remonte, pour Nicolas, au 9 août 1453 (10).

(1) « Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse ». L. I, ch. XXXVIII.

(2) L. I, ch. III. Saint François d'Assise, dans son testament, applique à lui-même et à ses compagnons le mot d' « idiotae ». Cf. *Opuscula*, éd. Quaracchi, 1904, p. 79.

(3) « In intellectu ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria. Album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria ; non enim se expellunt, immo magis se consequuntur ; per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud ». L. II, c. LV.

(4) Cf. Mandonnet, art. *Albert le Grand*, dans *Dict. Théol. cath.*, col. 674. — Hurter, *Nomenclator*, II, 892. — De Wulf, *Histoire de la Philos. méd.*, p. 521, présente par contre Heimeric comme thomiste. On sait qu'Heimeric fut l'ami de Nicolas. Sous l'impulsion de celui-ci, il écrivit un traité « sur l'autorité des conciles », en faveur d'Eugène IV. Cf. Hurter, *loc. cit.* La bibl. de Cues possède deux volumes d'œuvres d'Heimeric : les *codd.* 105 et 106.

(5) *Cod. cusan.* 194.

(6) *Cod. cusan.* 193.

(7) *Cod. cusan.* 209, f[os] 106-113'.

(8) *Codd.* 95 et 130.

(9) *Cod.* 96.

(10) Nous n'en saurions rapporter ici que les principales : « L'intellect a besoin de la lumière de la raison, comme l'œil a besoin de la lumière visible. Chaque chose est une, par participation de l'un. Dieu ne crée pas de nécessité de nature, comme le veut Aristote : il produit comme l'artiste : il ne contient pas en acte la multitude des formes existantes, ni en puissance naturelle, mais *efficienter*. Albert dit que la nature et l'intention agissent concurremment avec la cause première ; il semble que la raison qu'il apporte ne soit pas concluante, parce que le rayon divin complique tout. Dieu, parce qu'il est bon, appelle tout à lui. Il a créé de toute éternité, bien que les choses ne soient pas éternelles. Il est l'être de tout ».

Elles se suivent, serrées, admiratives presque toujours. Cusa y remarque, en particulier, que la vision béatifique est spéculative et affective à la fois, idée qu'il développera bientôt dans le *De Visione Dei* et qu'il défendra contre le « sentimentalisme » de Vincent d'Aggsbach ; il retrouve la distinction entre science et sagesse, qu'il a mise en lumière dans le *De Sapientia* ; il reconnaît et souligne de nouveau l'identité de principes de l'être et du connaître, qu'il a vue à la base du système de Lulle ; il signale la continuité des trois facultés cognitives de l'âme, le degré infime d'intelligence étant le degré suprême de raison, et le degré infime de raison étant le degré suprême du sens ; mais surtout il insiste sur l'éminence de Dieu, l'élevant au-dessus de l'intelligence, au-dessus de la position et de l'ablation, de l'affirmation et de la négation, « fin sans fin, où paraissent coïncider les contraires, où l'on voit la réalité infinie » (1), et n'hésitant pas à condamner l'interprétation d'Albert, lorsqu'elle tend à échapper à la coïncidence (2).

Dans ses ouvrages, Nicolas cite peu le maître auquel il doit tant, bien qu'il reconnaisse lui avoir emprunté la théorie de la création assimilée au flux, qui dérive d'Avicenne (3), et ses idées sur la physiologie de la sensation (4). Aussi bien pouvait-il trouver ailleurs que chez les scolastiques médiévaux ce qui l'intéressait le plus dans leurs écrits. On a trop dit que la condamnation d'Erigène arrêta l'essor des idées alexandrines en Occident ; car la chaîne des philosophes platoniciens n'y fut jamais complètement brisée, et si la scolastique se rattacha plutôt à Aristote, la mystique s'inspira toujours plus ou moins du « divin Platon ». Les deux courants, idéaliste et réaliste, se sont développés parallèlement ; ils se sont même toujours compénétrés plus ou moins, chez les plus grands penseurs. Nicolas s'est attaché naturellement aux auteurs chez lesquels le premier l'emportait sur le second ; il a retrouvé le platonisme, le plus souvent épuré par saint Augustin, parfois aussi altéré par les Alexandrins et par Scot Erigène, chez saint Anselme, chez les Victorins, chez saint Bernard, et chez les mystiques de la vallée du Rhin.

(1) *Cod. cit.*, f° 82 : « Deus est finis, cujus non est finis... Infinitus est supra posicionem et ablacionem, affirmacionem et negacionem in quantum contradicunt ; et ubi videntur simplissime coincidere, ibi videtur realis infinitas », et ***passim***.

(2) F°s 105 et 126. Passage signalé plus haut, p. 416.

(3) Le *De Concord. cath.*, p. 693, emprunte au sermon *Tu es Christus filius Dei* la phrase : « Pater est fons vitae quae in Filio venam accipit, et fluxum in omnes, in Spiritu Sancto ». — On lit en marge du commentaire sur Denys, f° 113r : « Nota pulchrum dictum Avicenne, quomodo primum principium influit esse ». — Cusa cite le même commentaire, dans le *De Beryllo*, ch. XVI, f° 271 : « Oportet aliquo modo fateri quod a primo fluat in omnia una forma, quae est similitudo essentiae ejus, per quam omnia esse ab ipso participant ».

(4) Sermon du 23 févr. 1455, p. 509. Le traité d'Albert auquel il renvoie est le *De Anima*.

Nous avons parlé déjà, à propos de l'existence de Dieu, de l'abbé du Bec, dont Cusa posséda plusieurs œuvres (1), et qu'il cite dès le *De Concordantia catholica* (2) . Plus profonde fut l'influence exercée sur Nicolas par l'école mystique de Saint-Victor. Il connut, semble-t-il, fort peu Richard de Saint-Victor, dont Jean de Ségovie lui parla avec éloges à Bâle, pendant le concile (3) ; mais par contre, il admira hautement son aîné, qu'il appelle « notre Hugues », notre « excellent saxon » (4). Ne l'a-t-il pas cité dans le *De Concordantia catholica*, n'en a-t-il pas recommandé la lecture dans l'*Apologia doctae ignorantiae* ; n'a-t-il pas possédé de lui les *Commentaires* sur la *Théologie mystique* et la *Hiérarchie céleste* (5), le *Dydascalicon*, le *De Meditando*, le *De Modo orandi*, le traité de *La Conscience* (6) ? On ne s'étonnera donc pas de trouver, entre leurs doctrines, des liens évidents de parenté.

L'objet de la philosophie, c'est la sagesse, c'est-à-dire la connaissance ou l'amour du Verbe divin (7). En lui, tout était vie, et lui-même est la vie de toutes choses ; en lui est l'idée des choses, comme l'idée de l'artiste est dans sa pensée : une et immuable, malgré la variété de ses représentations (8). Ce Verbe, où le trouver ? Où trouver la Vérité éternelle ? Dieu s'est manifesté à l'homme par deux voies : la raison humaine, la révélation divine. La raison, à son tour, suit une double voie : elle cherche Dieu en elle-même, elle le cherche dans les choses qui lui sont extérieures. Le monde est un livre écrit par le doigt de Dieu, où chaque créature est comme un signe établi par sa volonté. L'ignorant aperçoit les signes ; mais seul, l'homme spirituel perçoit sous eux l'idée, seul il contemple et admire en eux l'image du créateur (9). Le péché est venu obscurcir le regard humain, alourdir la pensée ; c'est pourquoi Dieu a réalisé, par l'Incarnation, une nouvelle manifestation de son Verbe. La grâce, ainsi, se superpose à la nature : la nature, par sa beauté, révèle son auteur ; l'humanité de Jésus rend la lumière aux aveugles (10). En s'élevant à Dieu, l'homme satisfait à la fois son intelligence et son amour : l'intelligence, c'est-à-dire la méditation et la contemplation précède, mais

(1) Le *cod. cusan.* 61 lui est exclusivement consacré. Il contient le *De Veritate*, le *De Libero arbitrio*, le *De Casu diaboli*, le *De Conceptu virginali*, le *De Processione spiritus sancti*, une méditation et une homélie.

(2) Page 739.

(3) Lettre de Nicolas à Jean de Ségovie, déc. 1454. *Cod. vat. lat.* 2923, f° 37.

(4) *Concord. cath.*, p. 819.

(5) *Cod. cusan.* 45.

(6) Tous ces ouvrages sont au *cod. cusan.* 64. Le *Dydascalicon* s'arrête au l. VI, ch. 13.

(7) *Dydascal.*, l. II, ch. I. Migne, *Patr. lat.*, t. 176, col. 751.

(8) *Annotat. elucid. in Ev. Joh.*, c. II. Migne, *P. L.*, t. 175, col. 834.

(9) *Dydascal.*, l. VII, ch. IV. *P. L.*, t. 176, col. 814.

(10) *Comment. in Hier. cel.*, ch. VII. *P. L.*, t. 175, col. 926.

l'amour suit ; l'intelligence conquiert, mais l'amour unit ; la possession de la Vérité se consomme dans la commune perfection des deux facultés.

Telle est, en résumé, la mystique d'Hugues de Saint-Victor. Telle est aussi celle de Nicolas de Cues ; et celle-ci est évidemment tributaire de celle-là. C'est dans Hugues, plutôt que dans Raymond de Sabunde, que Cusa a puisé l'idée du monde, livre écrit par le doigt de Dieu (1), c'est là qu'il a trouvée, bien nettement exprimée, la distinction des diverses voies. Ne lui a-t-il pas emprunté même, à côté de la théorie de l'ascension concordante des deux facultés, certaines comparaisons expressives, comme celle du feu et du bois vert, destinée à figurer l'emprise progressive de l'amour divin sur notre cœur charnel (2) ?

Toute la question de la valeur de la raison sépare cependant Nicolas de Hugues. Sur ce sujet, notre métaphysicien se rapproche bien plutôt d'un saint Bernard, dont on sait les défiances à l'égard de la méthode dialectique (3). Il connaît, du reste, la théorie de la contemplation de l'abbé de Clairvaux (4), et celle de la théologie circulaire (5) ; ainsi que les vues du docteur séraphique, saint Bonaventure, concernant l'illumination divine (6).

(1) Cf. Sermon *Signum magnum*, 15 août 1439, p. 397. La phrase elle-même « Est enim mundus sensibilis, quasi liber Dei digito scriptus... » est rapportée par Nicolas à Hugues.

(2) *Comment. sur l'Ecclésiaste*, Homélie I. *P. L.*, t. 175, col. 117. « Quand le bois vert brûle, on voit d'abord le feu mêlé de flamme et de fumée, puis le feu et la flamme sans fumée, enfin le feu, sans flamme ni fumée. Ainsi notre cœur charnel est comme un bois vert pénétré par l'humeur de la concupiscence. S'il reçoit quelque étincelle de la crainte ou de l'amour divin, les passions se soulèvent en fumée, puis la flamme de l'amour grandit et devient brillante, tandis que l'esprit s'élève à la contemplation ; enfin, quand il est embrasé de vérité dans le feu de l'amour, tout bruit cesse et il repose en paix ».

(3) De Wulf, *Histoire de la phil.*, p. 213. *Dict. Théol. cath.*, art. S. Bernard, col. 761 seq.

(4) Cité en 1431, p. 386, et en 1455, p. 546. Sa théorie est exposée dans le sermon *Signum magnum*, p. 397. La bibl. de Cues contient diverses œuvres de S. Bernard (*Codd. cusan.* 62, 64). La plus importante est le *De Consideratione* (*Cod.* 62). Les méditations du *cod.* 57 sont rangées parmi les apocryphes.

(5) La théorie de la réciprocité des attributs divins, soit entre eux, soit avec l'essence divine, est traditionnelle. Cusa a pu la trouver dans le *De Trinitate* de saint Augustin, l. XV, ch. v (*Patr. lat.*, t. 42, col. 1062) ; ou dans les *Moralia* de saint Grégoire, l. XVI, col. 43 (*P. L.*, t. 75, col. 1147 : « Deus hoc est quod habet ; non est in eo aliud esse et aliud habere ») ; ou encore dans le *De Consideratione* de saint Bernard, l. V, ch. vii (*Patr. lat.*, t. 182, col. 795 suiv.), dont un manuscrit est à Cues. C'est à lui, peut-être, que Nicolas, parlant de la théologie circulaire, fait allusion, quand il écrit dans l'*Apologia*, p. 70 : « Necessarium comperi, et ita legi ».

(6) La bibl. de Cues possède de lui le *Commentaire sur les Sentences* (*Codd.* 75-78) ; le *Breviloquium* (*Cod.* 124, f°s 204'-244) et le *De Pietate* (*Cod.* 64, f°s 41-47'). Cusa le cite dans son sermon du 27 mai 1456 (*Cod. vat. lat.* 1245, f° 156) : « Vide Bonaventuram in tribus collacionibus libro illuminacionum super themate : Vidit Deus lucem ».

Néanmoins, l'influence parisienne ne se fit sentir pleinement, chez Nicolas, qu'à partir de 1450 ; et il en fut de même de l'influence de l'école mystique des Pays-Bas. Les Frères de la vie commune de Deventer, la congrégation de Windesheim, Denys le Chartreux, rattachent le jeune Krebs et surtout le cardinal de Cusa au mouvement de vie intérieure qui a rayonné autour de l'ermitage de Groenendael, propagé par Gérard de Groot, Florent Radewijn et Jean de Scoonhoven. Si Nicolas n'a probablement pas connu les œuvres de Ruysbroeck, il a du moins respiré l'atmosphère de vie morale, de pureté, d'union à Dieu, qu'ont entretenue et répandue ses disciples, et à la faveur de laquelle naîtra l'admirable *Imitation de Jésus-Christ.* De cette atmosphère aussi, l'œuvre de Cusa porte la trace ; et il est telle de ses phrases dont on pourrait croire que Thomas à Kempis n'a fait que la transposer, si l'on ne savait qu'il en a puisé l'idée ou même la formule à la même école (1). Mais cette influence plus morale et plus affective se manifeste surtout dans les écrits postérieurs à la grande légation du cardinal. Jusque-là, et sauf exception, c'est à un mysticisme plus abstrait et plus idéologique, plus froid aussi et plus rude, que s'arrête Nicolas ; car le *De Docta ignorantia* apparaît tout pénétré, à côté d'un pythagorisme lullien, d'idées directement empruntées au mysticisme spéculatif, qui fleurit au pays rhénan vers la fin du XIVe siècle.

La bibliothèque de Cues possède l'*Horloge de la sagesse divine*, de Suso, (2) et l'*Opus tripartitum*, de Maître Eckart (3). Nicolas a couvert de notes ce dernier manuscrit ; et plus d'une fois, dans ses sermons, il a cité, du même auteur, les *Commentaires sur la Genèse* et *sur l'Évangile selon saint Jean* (4). C'est qu'il a retrouvé chez lui l'ensemble de ses idées, exprimées souvent de manière plus hardie que chez saint Augustin ou chez Denys l'Aréopagite, en des formules qu'il croyait du reste pouvoir interpréter dans un sens parfaitement compatible avec la tradition chrétienne.

Dieu est l'Unité qui est au-dessus de l'être et du non-être. Il contient

(1) Cusa dit, dans son sermon *Ut filii lucis*, 20 mars 1457, p. 655 : « Quand on saurait par cœur tous les Évangiles, on ne serait pas parfait pour cela ; mais il faut, par l'imitation, revêtir la forme du fils de Dieu ». — L'*Imitation* porte, au l. I, ch. I : « Quand vous sauriez par cœur toute la Bible et toutes les sentences des philosophes, que vous servirait tout cela sans la grâce et la charité ». On sait que, pour Cusa, la forme du Christ, c'est son Esprit, qui est amour.

(2) *Cod. cusan.* 51, fos 83-228. Copié en 1446.

(3) *Cod. cusan.* 21. Mscr. décrit par Denifle dans *Archiv für Litter. u. Kirchengesch. d. M-A*, t. II, 673. — Voir aussi Delacroix, *Essai*, p. 355.

(4) Le Commentaire sur la Genèse, dans *Apologia*, p. 72 ; celui sur l'Évangile de Saint-Jean, dans les sermons *Verbum caro*, 27 déc. 1454, p. 481, et *Ubi est*, 6 janv. 1456, p. 570. On lit au début de ce dernier sermon, au *cod. vat.* 1245, fo 134r : « Verba autem thematis nostri que sunt nunc exponenda primo possunt secundum magistrum Ekkardum super Iohannem dispositive capi... ».

l'Univers éminemment, en ce sens que le Verbe est la forme idéale du monde, le lien métaphysique des idées. L'Univers est créé éternellement et tout d'un coup, parce que Dieu est éternellement bon et créateur. Dieu communique l'être tout entier, et chaque créature en prend ce qu'elle peut. Le but de la vie, c'est l'union à Dieu. L'âme, image de la Trinité, en tant que mémoire, intelligence et volonté, tend vers Dieu comme toutes les créatures ; mais elle le fait en se séparant de celles-ci et en s'élevant au-dessus de la raison, jusqu'au sommet de l'esprit, où a lieu l'union intime avec Dieu (1). Autant d'idées qui sont essentielles dans le système d'Eckart, et que Cusa fit siennes. Jean Wenck ne s'y est pas trompé, qui, dans son *De Ignota litteratura* (2), cherche à ramener le système de la *Docte ignorance* au panthéisme du maître de Hochheim.

Nicolas, interrogé sur ce point par un de ses disciples, reconnaît qu'en effet il a vu, çà et là, dans les bibliothèques, beaucoup d'ouvrages d'Eckart sur les livres de la Bible, ainsi que de nombreux sermons du même auteur. Il a même lu la critique de plusieurs articles tirés de ses commentaires sur Saint-Jean ; mais il a vu aussi, à Mayence, chez Me Jean Guldenschaiff, une courte réponse où le maître s'explique et montre que ses adversaires ne l'ont pas compris. Pour lui, il ne croit pas qu'Eckart identifie la créature et le Créateur ; il estime néanmoins qu'il faut soustraire ses écrits aux regards du vulgaire, qui n'est pas préparé à les comprendre. Quant aux « intelligents », ils découvrent en eux, estime-t il, beaucoup de choses « subtiles et utiles » (3).

Ce n'est pas que Cusa ne s'éloigne d'Eckart sur certains points essentiels. Mieux que lui, d'abord, il met en relief l'éminence de Dieu, en proclamant que, lorsqu'il lui attribue l'être, il pourrait plus justement lui attribuer le non-être. Mieux que lui, il distingue la création de la génération du Verbe, en s'attachant à montrer que, si l'acte créateur est éternel, la création ne l'est pas (4). Mieux que lui, au moins après 1440, il marque une différence essentielle entre l'« être reçu » et l'« être non reçu », comme disent les scolastiques, en appelant le premier une participation, alors qu'Eckart identifie l'« être non reçu », avec l'Abstrait (5). Il a si peu l'idée de faire de Dieu un Abstrait ou un Universel, qu'il ne comprend pas ce que veut dire Wenck, lorsque celui-ci l'assimile aux « universalisants » (6). Selon Eckart, toute créature tend vers Dieu en

(1) Cf. Delacroix, *Essai*, p. 135-218, et Denifle, dans *Archiv f. Litter. u. Kirchengesch. des Mittelalters*, Berlin, 1886, p. 436 seq.

(2) Pages 24-26.

(3) *Apologia*, p. 71.

(4) Sur l'obscurité d'Eckart à ce sujet, cf. Denifle, *Op. cit.*, p. 480.

(5) *Op. cit.*, p. 490.

(6) *De Ignota litterat.*, p. 26. Cf. la réponse de Cusa dans *Apologia*, p. 72. Saint Thomas avait parlé déjà de l'erreur des philosophes « qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est ». *De Ente et essentia*, ch. VI, p. 116.

augmentant en elle l'être divin (1) ; selon Cusa, elle le fait en augmentant ses propres perfections, en participant davantage de Dieu, en lui devenant plus semblable. Pour Eckart, Dieu est l'Être, et hors de cet être il n'y a rien ; pour Cusa, Dieu est au-dessus de l'être, il est l'Être qui domine infiniment tout être créé. Pour Eckart, la créature n'a d'être qu'autant qu'elle subsiste dans l'être de Dieu ; pour Cusa, elle n'a d'être qu'autant qu'elle imite l'être divin ou en participe. Pour Eckart, l'être de Dieu est l'être formel de toutes choses ; pour Cusa, Dieu est la forme des formes ; et ici encore interviennent les notions d'imitation ou de participation (2).

Nicolas de Cues a donc fait effort pour éviter, plus qu'Eckart, le reproche de panthéisme. Est-ce à dire qu'on puisse approuver la défense qu'il présente du mystique thuringien et sa prétention à le justifier ? La question est différente. « Je n'ai jamais vu, écrit-il, qu'Eckart ait pensé que la créature est le créateur ». « Il a raison, écrit le R. P. Denifle, en ce sens qu'Eckart n'identifie nulle part l'essence de Dieu et celle des créatures ; mais on ne peut en dire autant de leur existence ». Nicolas allègue des exemples cités par Eckart, pour montrer comment les choses subsistent chacune dans leur espèce : de ce que tout l'être du tout vient de la forme, il ne s'ensuit pas que la matière disparaisse ; de ce que l'être de la partie vient de l'être du tout, il ne s'ensuit pas que la partie s'évanouisse ; de même, de ce que nous disons que le Christ eut l'être personnel, hypostatique du Verbe, nous ne nions pas qu'il ne fut pas un vrai homme, avec les autres hommes (3). « Cusa n'a pas vu, poursuit Denifle, que cela n'explique rien et qu'Eckart, s'il ne détruit pas l'essence des choses, n'en détruit pas moins leur existence propre ; car la matière, les parties, la nature humaine dans le Christ, n'ont pas une existence propre » (4).

Quoiqu'en dise l'éminent critique, il nous semble que ces exemples ne manquent pas de quelque valeur, au moins au sens où les entend Cusa : la matière, les parties d'un tout, l'homme dans le Christ ont bien une certaine existence propre, quoique non distincte : la matière n'est pas la forme, elle est, elle existe, bien qu'elle n'existe pas sans forme. De même en est-il du monde : lui non plus n'existe pas sans Dieu, qui le crée et le maintient dans l'être ; et cependant, il a une existence qui lui est propre ; tout son être vient de Dieu, et cependant il n'est pas Dieu. Ce qui fait la faiblesse d'Eckart, c'est l'identification entre l'être et Dieu. Nicolas, même lorsqu'il s'approprie la formule du maître, ne

(1) Denifle, *Op. cit.*, p. 501.

(2) Conclusions de Denifle sur Eckart, *Op. cit.*, p. 518. Sur Cusa, nous avons apporté les textes en leur place.

(3) *Apologia*, p. 72.

(4) Denifle, *Op. cit.*, p. 504.

l'entend pas dans le même sens ; il s'en explique, en effet, par une comparaison à lui : « Comme l'image a une forme qui lui donne l'être par lequel elle est image, et que la forme de l'image est une forme formée, et que l'image n'a de vérité que ce qu'elle tient de la forme qui est sa vérité et son exemplaire ; de même, toute créature est en Dieu ce qu'elle est, parce que là toute créature, image de Dieu, est dans sa vérité » (1). On le voit, Cusa interprète Eckart, comme sans doute Eckart eût voulu être interprété : dans un sens augustinien ; il n'identifie pas plus l'existence du monde et des choses créées à celle de Dieu qu'il n'identifie l'existence des copies à celle de leur modèle. La critique de Denifle vaut peut-être, en tant qu'il juge Cusa comme apologiste d'Eckart ; elle ne vaut pas, en tant qu'il le regarde comme s'appropriant purement et simplement, dans leur sens obvie, les exemples apportés par le maître de Hocheim.

Introduit par la lecture des Pères dans l'étude directe de la pensée grecque, Nicolas de Cues ne pouvait guère ne pas préférer Platon et les néo-Platoniciens à Aristote. N'est-ce pas dans leur langage que s'est exprimé saint Augustin ? Les spéculations du sublime Docteur n'ont-elles pas, avec les leurs, un lien de très intime parenté ou même de dépendance ? Et surtout, n'y a-t-il pas entre leurs doctrines et la religion chrétienne un étroit parallélisme, une concordance frappante, qui montre, à l'évidence, ou qu'ils ont reçu par quelque source inconnue des fragments de l'enseignement révélé, ou que Dieu leur a dispensé, plus qu'à tous les autres penseurs païens, des lumières qui leur ont permis de s'élever plus haut dans la voie de la vérité ?

Nous avons signalé, dans la bibliothèque de Nicolas, des traductions du *Phédon*, de l'*Apologie de Socrate*, du *Criton*, de l'*Anxiochus*, du *Ménon*, du *Phèdre*, de la *République* de Platon (2). A en juger par ses notes, il goûta surtout les dialogues, dont la mise en scène, le style imagé, les comparaisons lui plurent autant que les idées (3). C'est dans l'*Apologie* qu'il apprit comment Socrate estimait n'avoir que la science de son ignorance ; c'est dans le *Phèdre* qu'il connut la théorie sur Dieu âme du monde, qui se meut elle-même et dont le mouvement est vie (4) ; mais ce qu'il doit à Platon, il l'a emprunté surtout au *Parménide*, qu'il a connu par le *Commentaire* de Proclus.

(1) *Apologia*, p. 71.

(2) *Codd. cusan.* 177 et 178. Cf. supra, p. 29.

(3) Il admire, par exemple, dans *Phèdre*, la comparaison du platane, qu'il qualifie de « pulchra descriptio », f° 103v. On pourrait multiplier les exemples. Il cite le *Phédon*, dans son sermon du 5 juin 1455, p. 533, à propos de l'immortalité de la sagesse ; et le *Cratyle*, dans son sermon du 30 mars de la même année, p. 519, sur l'origine du mot θεός.

(4) *Cod. cusan.* 177, f° 108 : « Deus fingitur animal immortale. Attende Platonem qui prius probavit animum ingenitum immortalemque, quia eius natura est a se ipso moveri et aliis motibus prestare quod moventur, cuius movere est vivere... ».

Quant à Aristote, bien qu'il possédât de lui plusieurs manuscrits (1), il ne l'étudia guère dans le texte avant 1453, date à laquelle il fit copier par son secrétaire, Pierre d'Erkelenz, les livres de l'*Éthique* (2), et corriger sur l'autographe, son exemplaire de la traduction de la *Métaphysique* par Bessarion (3). Les notes dont il couvrit ce dernier ouvrage trahissent d'ailleurs, moins la préoccupation de s'assimiler les idées du Stagirite comme celles d'un maître, que le désir de prendre contre elles la défense de Platon, ou d'y trouver confirmation de ses propres vues.

Voici, par exemple, ce qu'il dit à propos du nombre et de son rapport avec les êtres : « Remarquez, à cause de ce que contient le *De Conjecturis*, comment Aristote avoue que, pour les Pythagoriciens, les êtres sont constitués à l'imitation des nombres : il ne dit pas par les nombres, mais à leur imitation » (4); et un peu plus bas : « Remarquez comment il interprète Platon, disant que les espèces sont constituées par participation de l'un. Aristote prend le mot espèces dans le sens de nombres. Telle n'est pas la pensée de Platon : s'il pose comme principes le grand et le petit, c'est, semble-t-il, parce qu'ils sont des conditions de la diversité des espèces, des manières selon lesquelles les espèces participent diversement de l'un, qui est leur principe » (5). A propos de la certitude des mathématiques, Nicolas écrit : « Il est évident que la théologie doit comporter une certitude plus grande que les mathématiques ; et il n'est pas vrai que la première certitude soit dans les mathématiques, à moins que l'on n'ajoute : la première certitude rationnelle. La contemplation théologique, au contraire, est plus certaine, parce qu'elle est une vision intellectuelle; elle ne présuppose ni raisonnement, ni recherche : elle est une intuition simple » (6).

Il n'y a pas lieu de poursuivre plus loin ce relevé de notes, car Nicolas

(1) *Codd. cusan.*, 179-185.

(2) *Cod. cusan.* 179, f° 156 : « Finitum per me Pe(trum) Erckelentz in vigilia sanctorum Symonis et Jude apostolorum, a. d. 1453, Brixine ».

(3) *Cod. cusan.* 184, f° 102' : « Feci corrigi librum ex originali de manu eiusdem d. card. (Niceni) 1453 », écrit Cusa.

(4) *Cod. cité*, f° 6 : « Nota ob ea quae in de Coniecturis habentur, quomodo Aristoteles fatetur Pythagoricos dicere encia imitacione numerorum constitui ; non dicit ex numeris, sed imitacione numerorum... ».

(5) *L. c.* : « Nota quomodo interpretatur Platonem, qui dicit participatione unius species constitui. Aristoteles interpretatur species numeros. Hoc non dixit Plato, silicet species numeros esse, modo quo interpretatur Aristoteles ; sed quod Plato magnum et parvum posuit principia, hoc intelligi potest ex quo ipse posuit unum esse principium cuius participatione species sunt ; tunc, quia participatio varia secundum magis et minus efficit varias species, ideo sic de magno et parvo dixit, sine quibus participatio unius, quae species constituit, intelligi nequit ».

(6) *Cod. cit.*, f° 12 : « Patet quod in theologicis debet esse maior certitudo quam in mathematicis ; et non est verum quod prima certitudo est in mathematicis, nisi addamus ad quam racione attingimus. Contemplacio vero theologica cercior est, quia visio intellectualis ; illa enim nihil presupponit nec arguit aut inquirit, sed est simplex intuicio ».

de Cues a suffisamment fait connaître sa pensée sur les idées du Stagirite, comme d'ailleurs sur celles de Platon, dans le *De Beryllo* le *De Non aliud* et le *De Venatione sapientiae*. Il emprunte à Aristote sa distinction de la matière et de la forme, mais il n'admet pas que le troisième principe nécessaire soit la privation. A ce principe tout négatif, qui n'explique pas comment la forme naît dans la matière, il faut, à son sens, substituer un principe actif de connexion, qui relie la matière à la forme en réalisant la coïncidence de l'une et de l'autre (1). L'auteur de la *Métaphysique*, estime Nicolas, a d'ailleurs manqué son but, parce qu'il a voulu chercher par la raison ce qui dépasse toute raison ; mais de ce qu'il échoue dans le domaine de la philosophie première ou mentale, il ne s'ensuit pas que ses écrits ne soient très dignes d'éloges, lorsqu'il traite de philosophie rationnelle ou de morale (2).

Ce n'est pas cependant qu'en « philosophie mentale » Cusa se mette aveuglément à la remorque de Platon. Il lui reproche sa théorie des Idées subsistantes, et adresse d'ailleurs, à plus forte raison, la même critique aux Pythagoriciens, qui considèrent comme des substances ou des éléments, les nombres, êtres de raison, créations de notre esprit (3). On sait néanmoins en quelle estime il tenait la science des nombres, à cause précisément de sa certitude rationnelle ; et de quelle utilité elle lui fut, surtout dans le *De Conjecturis*. A quelles sources l'a-t-il puisée ? La réponse à cette question est assez malaisée. Le symbolisme des nombres a été quelque peu employé par saint Augustin. Platon, dans le *Parménide*, a fondé sur eux son obscure spéculation. Nicolas a pu trouver là des modèles. Chez Boèce, dont il possédait le *Commentaire sur l'Isagoge*, la *Consolation philosophique*, et des extraits de l'*Arithmétique* (4) ; chez celui qu'il appelle « le plus lettré des Romains », « notre Boèce », il a vu que le nombre est le premier exemplaire des choses, que personne ne peut atteindre Dieu sans les mathématiques, que toute vérité est contenue dans le nombre et la grandeur (5). Il a subi aussi l'influence des mathématiciens de l'Université de Padoue, parmi lesquels la métaphysique pythagorienne était en honneur. Enfin, il a connu, semble-t-il, les théories de Thierry de Chartres, de Bernard de Tours, et surtout, il a puisé abondamment à la source

(1) *De Beryllo*, ch. xxv, p. 277. — On voit que Cusa ne fait pas de la matière la force, comme le veut Desdouits, p. 34 ; mais qu'à la matière, il adjoint la force.

(2) *De Non aliud*, p. 184 : « Verum, etsi philosophus ille in prima seu mentali philosophia defecerit, multa tamen in rationali ac morali omni laude dignissima conscripsit ».

(3) *De Beryllo*, ch. xxxii, p. 280. « ... mathematicalia et numeros... non esse substantias an principia rerum sensibilium, sed tantum entia rationis, quorum nos sumus conditores ».

(4) *Codd. cusan.* 190, 191, 212.

(5) Cf. *De Docta ignor.*, p. 8 ; *De Mente*, ch. x, p. 164.

qui alimenta les idées des maîtres chartrains : les écrits hermétiques et néo-platoniciens les plus débordants de pythagorisme. Si, en effet, Nicolas ne connut de Plotin que ce qu'en rapporte Eusèbe dans sa *Préparation évangélique*, d'après les écrits de Numénius (1) ; s'il ne trouva rien à tirer de l'*Isagoge* de Porphyre (2) ; si, malgré les épithètes de « très docte et très sage » qu'il lui décerne, il ne cita guère Philon le Juif que d'après les *Hommes illustres*, de saint Jérôme, et ne retint de lui que ses théories sur les démons et la raison des bêtes (3); il fit, d'autre part, ses délices des œuvres d'Apulée, de l'*Asclepius*, et des ouvrages de Proclus.

Apulée de Madaure fut un des auteurs qui contribuèrent le plus à familiariser Nicolas de Cues avec la pensée grecque. La bibliothèque de Cues ne possède plus, de lui, que la *Philosophie appliquée au raisonnement* (4) ; mais, outre les deux livres de *La Doctrine de Platon* : la *Philosophie appliquée à la nature* et la *Philosophie appliquée à la morale*, un manuscrit de la bibliothèque royale de Belgique qui a appartenu à Cusa, contient le traité du *Dieu de Socrate* et le *Traité du monde* (5). Ainsi, Nicolas eut sous les yeux la belle trilogie dans laquelle le polygraphe africain résume les enseignements des trois plus grands philosophes grecs : Socrate, Platon et Aristote. Il l'étudia, l'annota et en usa largement.

Il renvoie au *Dieu de Socrate* le lecteur de l'*Apologie de la Docte ignorance* (6), parce que cet ouvrage lui a fait connaître les idées des anciens sur les dieux et leurs rapports avec l'humanité (7). Mais plus

(1) *De Beryllo*, ch. xxiv, p. 275.

(2) *Cod. cusan.* 190 : « Boethii commentarius in Porphyrium a se translatum ». Ms. non annoté. Le *cod. cusan.* 188 : « In Porphyrii librum universalium », est une acquisition postérieure à la mort du cardinal.

(3) Sermon du 31 mai 1444, p. 422. — 2e lettre aux Bohémiens, p. 835. — *Apologia*, p. 168. — *Conjectura de ultimis diebus*, p. 934. Seul, un passage de l'*Apologia*, p. 63, peut laisser supposer que Cusa a lu le ms. qu'il possédait : le *cod. cusan.* 16, n° 3 : « Liber questionum et solucionum in Genesim » (incomplet). Le n° 1 du même ms., intitulé « In Genesim », ne semble pas être de Philon.

(4) N° 171, fos 1-5. L'auteur du catalogue, le Dr Marx, ne réussit pas à identifier cet écrit, présenté sous le titre *Perhiermenie Apuleii*.

(5) *Cod. bruxell.* 10054-56, parch. des IXe-Xe S. Le *cod. bruxell.* 3920-3923, des XIe-XIIe S., qui provient de Cues, contient un *De vita Platonis* d'Apulée ; et, sous le titre « Liber de quatuor virtutibus ad Faustinum », la *Philosophie appliquée à la morale* ; mais ici, le texte n'est pas annoté.

(6) *Apologia*, p. 65.

(7) Il y a appris que, selon Platon, il y a des dieux célestes qui sont visibles : le soleil, la lune, les cinq planètes, les étoiles ; douze dieux invisibles, de nature incorporelle ; et un Dieu unique, créateur et maître de tous les autres, absolu, incapable de souffrir ou d'agir, et ineffable. Que les dieux n'ont pas de rapports directs avec les hommes, mais communiquent avec eux par des puissances intermédiaires : les démons, dont les corps, doués de quelque pesanteur et de quelque légèreté, sont formés de l'élément le plus subtil de l'air et ne deviennent visibles

profitable lui fut la lecture de la *Doctrine de Platon*, où il remarqua des théories sur « les trois principes des choses : Dieu, la matière, et les formes ou idées » (1). De la *Philosophie appliquée à la morale*, il a retenu des notions sur le bien et sur la vertu (2). Dans le *De Mundo*, enfin, il a peut-être puisé son idée de la Nature et du mécanisme des mouvements du monde, dont il avait déjà remarqué l'expression dans *La Doctrine de Platon*, à propos de la Providence. Le fait est qu'il y signale un « bel

que sur l'ordre des dieux. Il y a lu les noms des dieux familiers chez les latins, en Grèce, en Égypte, et les manières diverses de les apaiser. Il y a vu que, d'après Platon, les hommes ont chacun leur démon, témoin, conseiller et arbitre de leur conduite, et a noté que, sur ce sujet, presque toutes les sectes, même celle des Sarrazins, sont d'accord. Il y a appris enfin, comment, à côté de la sagesse, un autre principe d'action guidait les anciens : la divination. (Tout ceci, d'après les notes marginales du *cod. brux.* 10054-10056, f[os] 4-13).

(1) Dieu est incorporel, incommensurable, ineffable, bienheureux et très bon ; il n'a besoin de rien et confère tout ; il est très difficile de découvrir sa nature, et si l'on y était parvenu, on ne saurait la révéler à la foule. La matière est incréable et incorruptible ; primitivement informe, elle reçoit sa forme de Dieu ; étant sans bornes, elle est infinie; elle n'est ni corporelle, ni incorporelle. Les idées sont éternelles et incorporelles ; c'est d'elles que dérivent les exemplaires des choses : celles-ci reçoivent la forme des idées, comme la cire reçoit l'empreinte du sceau. Parmi les essences, les unes, éternelles, ne sont conçues que par l'intellect ; les autres, corruptibles, tombent sous les sens. Les vraies essences sont Dieu, la matière, les formes des choses, l'âme ; les autres ont, dans les premières, leurs exemplaires. Le principe des corps, c'est la matière, dont la première impression des formes produit les éléments. Confus, ceux-ci ont été ordonnés par Dieu, lorsqu'il construisit l'univers. Le feu, l'eau et l'air empruntent leur formation au triangle ; la pyramide est la figure du feu, l'octaèdre celle de l'air, l'icosaèdre celle de l'eau ; la terre est représentée par le cube. Le monde est un et perpétuel, parce qu'il n'y a rien en dehors de lui qui en puisse altérer la constitution et qu'il est parfaitement organisé; Platon dit, tantôt qu'il n'a pas eu de commencement, tantôt qu'il en a eu un ; en tous cas, il durera éternellement. L'âme de tous les animaux est incorporelle et immortelle, elle dérive de l'âme du monde, dont la substance est l'harmonie et qui meut le monde musicalement. Il y a deux natures : l'une sensible, l'autre intellectuelle ; la première, corruptible et d'une existence fortuite; la seconde, incorruptible et constante. Le temps est l'image de l'éternité (aevum) : il peut s'écouler jusqu'à l'atteindre, si le créateur en décide ainsi.

Il existe trois espèces de dieux : le dieu suprême, les astres et les divinités célestes, les dieux inférieurs aux dieux souverains mais supérieurs à la nature humaine. Tout ce qui arrive selon les lois de la nature, et par conséquent avec régularité, s'accomplit sous la garde de la Providence, et l'on ne pourrait imputer à Dieu aucun mal. Le destin, c'est la loi par laquelle s'accomplissent les inévitables projets et les plans de Dieu.

La division platonicienne de l'âme en trois parties, rationnelle, irascible et concupiscible, avec ses trois sièges, retient aussi l'attention de Cusa ; il remarque que l'âme est la reine du corps, que l'homme est tout entier dans la tête, que l'esprit est sain quand les appétits irascible et concupiscible sont gouvernés par la raison, et que l'homme parfait est celui dont l'âme et le corps s'unissent, se conviennent et s'entendent parfaitement.

(2) Les premiers biens sont le Dieu suprême et le Νοῦς ; les seconds, les vertus qui en dérivent : prudence, continence, justice, courage ; il y a des biens divins : les vertus de l'âme, et des biens humains : ceux qui se rattachent aux avantages corporels ; l'homme, en venant au monde, n'est ni absolument bon, ni absolument mauvais ; la vertu consiste dans un juste milieu.

exemple », capable de faire entrevoir comment, après la première impulsion, tous les phénomènes s'expliquent par la Nature et l'action réciproque des êtres : « Que l'on se figure des sphères, des cubes, des cylindres et d'autres solides, jetés ensemble suivant un plan incliné : tous, il est vrai, se précipiteront en bas, mais ce ne sera pas avec la même espèce de mouvement (1) ».

Les idées platonico-pythagoriciennes d'Apulée, Nicolas de Cues les retrouva, combinées avec des théories égyptiennes, dans les écrits du pseudo Hermès Trismégiste. De l'*Hermetis liber* et des *Verba Hermetis* que possède la bibliothèque de Cues, il ne fit guère usage (2) ; et il ne cite le Λόγος τέλειος que d'après le *De Falsa sapientia* de Lactance (3) ; par contre, il a lu et annoté l'*Asclepius*, dont il parle plus d'une fois (4). Les connaissances de Mercure l'étonnent ; il se demande comment le philosophe païen a pu découvrir presque intégralement la vérité (5), et proclame « admirables » plusieurs passages de ses écrits (6). L'une des notes qui se pressent, très drues, en marge de l'*Asclepius*, signale cette phrase, que Cusa cite jusqu'à quatre fois dans ses opuscules : « Il faut donner à Dieu tous les noms et appeler Dieu toutes choses (7) ». D'autres relèvent des idées dont il mentionne également l'auteur, dans ses ouvrages : « La matière alimente les corps et ceux-ci alimentent les âmes (8). Il est des enseignements qu'il faut tenir secrets (9). L'humanité est un genre,

(1) *Cod. cit.*, f° 71' : « Nota exemplum bonum ». Cf. édit. Bétolaud, p. 332.

(2) *Codd. cusan.* 201, f°s 88'-93; et 208, f°s 151-151'. Ces deux ms. sont d'ailleurs des recueils dont l'objet principal est l'alchimie, pour le premier, et l'astrologie, pour le second.

(3) Sermon *In principio* (1445). *Opera*, p. 360.

(4) Le manuscrit qu'il étudia est au *cod. bruxell.* 10054-56, f°s 17-38.

(5) Sermon *In principio*, l. c. : « Trismegistus, qui veritatem pene universam, nescio quomodo, investigavit ».

(6) *Cod. cit.*, f° 19 : « Nota bene rogo, pulchra sunt ista », f° 28 : « Nota mirabilia », f° 28' : « Mirabilia sunt ista ».

(7) *Cod. cit.*, f° 26 : « ... ut sit necesse aut omne esse eius nomine, aut ipsum omnium nominibus nuncupari » ; et en marge : « Nota racionem cur Deus sit ineffabilis ». Cf. *Doct. ignor.*, l. I, ch. xxiv, p. 18-19 : « Unde recte ait Hermes Trismegistus quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est ejus, quoniam aut necesse esset omni nomine Deum, aut omnia ejus nomine nuncupari, cum ipse in sua simplicitate complicet omnium rerum universitatem. Unde secundum ipsum, proprium nomen... interpretari debet unus et omnia, sive omnia uniter, immo, adhuc videtur nomen propinquius et convenientius unitas quam omnia uniter ». — *De Dato Patris luminum*, p. 287 : « Licet possit sano intellectu Hermetis Trismegisti dictum admitti, Deum omnium rerum nominibus, et res omnes Dei nomine nuncupari ». — *De Mente*, ch. iii, p. 151. — *De Beryllo*, ch. xii, p. 269.

(8) *Doct. ignor.* l. II, ch. viii, p. 33 : « Unde Hermes aiebat ὕλην esse corporum nutricem et illam informitatem nutricem animarum ». Cf. *cod. cit.*, f° 19.

(9) *Apologia*, p. 64 : « Sic Hermetem Trismegistum Aesculapio (lire Asclepio), etc... praecepisse legimus ». Cf. *cod. cit.*, f° 33' : « Nota iubet secrete haberi que apperuit ».

dont les hommes sont les espèces (1). L'homme est un deuxième Dieu (2). Parce qu'il est rond, le monde n'est pas visible de lui-même ; et l'on ne voit rien en lui, sinon les formes des choses qu'il contient » (3). Nicolas a puisé aussi dans l'*Asclepius* bien d'autres idées, qu'il a incorporées plus ou moins intégralement dans son propre système philosophique. Ainsi : la conception de l'âme du monde, principe du mouvement (4) ; d'un esprit mêlé à tous les êtres pour les vivifier et les gouverner (5) ; d'un lien d'amour qui unit l'homme, à la fois aux êtres inférieurs et à ceux qui le dépassent (6) ; d'une certaine connexion entre tout ce qui existe (7). Tout cela nous porte à voir dans cette œuvre, qu'il connaissait avant d'écrire le *De Docta ignorantia*, une des sources principales de ce dynamisme psychologique qui a fait rapprocher son système de la *Théologie d'Aristote* (8).

(1) Sermon *Michael*, 8 mai 1456, p. 603 : « Hermes Aesculapium (lire Asclepium) scribens, dicebat humanitatem genus, homines species ». Cf. *cod. cit.*, f° 35. A vrai dire, la note marginale est ici de portée plus générale : « Omnia animalia habent generis sui ymaginem in diversis formis », etc.

(2) *De Beryllo*, ch. VI, p. 268 : « Adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum Deum. Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum ; ita homo rationalium entium et formarum artificialium... ». Cf. *cod. cit.*, f° 19ᵛ : « Nota quanta est ratio humana ».

(3) *De Ludo globi*, l. I, p. 211 : « Patet igitur Mercurium recte dixisse mundum ex se non esse visibilem, quia rotundus est ; et nihil de eo aut in eo videtur, nisi rerum formae in eo contentae ». Cf. *cod. cit.*, f° 24ᵛ, en marge : « Quod mundus spericus sibi ipsi sit semper invisibilis ».

(4) *Cod. cit.*, f° 17ʳ : « Anima una » ; f° 19ʳ : « Anima mundi invenitur ex motu ».

(5) *Cod. cit.*, f° 19ʳ : « Spiritus permixtus cunctis, cuncta vivificat » ; f° 24 : « Spiritu ministrantur et vegetantur omnia. — Spiritu agitantur et gubernantur omnes species » ; f° 24ʳ : « Deus dispensat et gubernat omnia et spiritu adimplet ».

(6) *Cod. cit.*, f° 19 : « Nota bene rogo, pulchra sunt ista », lit-on en face du passage suivant : « Partem sui qua terrenus est intra se despicit (homo) ; cetera omnia quibus se necessarium esse celesti disposicione cognoscit, nexu secum caritatis adstringit, suspicit caelum ; sic ergo feliciori loco medietatis est positus, ut quae infra se sunt diligat ipse, a se superioribus diligatur ».

(7) *Cod. cit.*, f° 25ᵛ : « Nota quomodo omnia sunt connexa, et quando distare videntur sunt pluraliter adunata unum aut pocius duo, scilicet Deus et materia ».

(8) Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, t. II, p. 129-146. — Le simple énoncé de quelques autres notes suffira pour montrer jusqu'à quel point notre cardinal s'est inspiré des écrits hermétiques : « L'homme, s'il se contente de sa nature moyenne, reste homme ; mais il peut être transporté, soit en Dieu, soit dans le démon, selon que son esprit s'attache à l'un ou à l'autre. En méprisant en lui-même ce qui est terrestre, il s'élève selon sa partie déiforme. Grâce à la raison, il peut résister au mal et se libérer des vices corporels, pour arriver à l'immortalité. L'intelligence l'illumine comme le soleil illumine le monde ; par contre, de mauvais anges le poussent au mal. Le monde est bon, parce qu'il provient de la volonté de Dieu qui est bonté, et qu'il est son image ; le vice est contre nature ; Dieu purgera le monde du mal et se montrera à l'intelligence libérée de l'erreur, au cœur détourné des créatures, qui croient à l'immortalité future. Tout vient de Dieu, tout est en lui, tout existe par lui ; il est tout. Le monde sensible, réceptacle des espèces, provient du monde intelligent, qui est totalement incorporel ; il est en

Bien que Nicolas ait rejeté, des idées hermétiques, toutes celles qui supposent le polythéisme ou en sont l'expression directe, Hermès fut. dans son ensemble, l'un de ses auteurs préférés, parce qu'il voyait en lui un esprit profond, nettement orienté vers le christianisme, un des païens auxquels la révélation intime avait dispensé le plus de lumières, un mystique qui avait horreur de la superstition (1) et qui regardait comme le bien suprême la connaissance intellectuelle de Dieu (2).

Dans l'*Institutio Theologica*, attribuée à Proclus, qu'il a possédée sous le nom, alors généralement reçu, d'*Elementatio theologica*, Cusa a pu lire que toute multitude participe de quelque manière de l'Un et lui est postérieure ; que tout ce qui participe de l'Un est à la fois un et non-un ; que la cause est naturellement plus noble que son effet ; que la cause première et unique de tous les êtres, c'est le Bien, et qu'elle tend à unir ce qu'elle a produit. Il a pu y voir développer la thèse des trois natures : l'être, la vie et la connaissance, participées diversement, chacune dans son domaine ; et celle, plus nettement platonicienne encore, du mouvement circulaire de progression continue de causes à effets et de retour ou de réversion d'effets à causes, amenant la confusion point de départ de la progression avec le terme de la régression (3).

Mais il a connu surtout ces idées, par la *Théologie de Platon* et par les *Commentaires sur le Parménide*, ouvrages bien authentiques ceux-là, de Proclus. Il les a longuement médités et, au dire de son ami Jean-André Bussi, avec de véritables délices (4). Nous avons encore les notes dont il a couvert ses manuscrits (5) ; et plus de vingt fois, dans ses

Dieu de toute éternité, et la vérité éternelle et incorruptible de Dieu est son lieu : mais Dieu seul est immobile, le monde change dans le temps. Cependant le temps est éternel, en ce sens que sa durée se prolonge sans fin ; il est à l'éternité ce qu'est l'eau au pont sous lequel elle passe toujours. L'écoulement du temps a une persistance invariable ; mais le monde n'en suppose pas moins Dieu, car la mobilité du monde précède la fixité de son mouvement, et le principe de cette mobilité, c'est Dieu et l'éternité. Dieu est le centre d'un cercle qui se décrit toujours. (Le texte fait allusion au mouvement de l'ombre autour de l'axe du cadran solaire. Il a suggéré probablement à Cusa sa comparaison de l'horloge pour expliquer la Providence. Cf. *De Vis. Dei*, p. 191). Le monde contient en lui-même un principe de fécondité : la nature, qui réside simultanément dans les deux sexes (unitas incomprehensibilis, quae cupido seu Venus nuncupatur), et par lequel s'explique la génération. Tout s'y enchaîne d'ailleurs nécessairement ; il ne se conserve que par l'ordre qui le constitue ». Cf. *cod. cit.*, passim.

(1) *Cod. cit.*, f° 27' : « Quomodo sicut Deus creator deorum celestium, ita homo fictor deorum qui in templo sunt » ; f° 37' : « Sacrilegio simile est cum Deum rogis thus incendere, cum nullo egeat ; summe incensiones sunt gracie que aguntur a mortalibus », etc.

(2) *Cod. cit.*, f° 37' : « Ex hoc habes quod antiquorum fides fuit non nisi Dei numine salvari posse, et quod summum gaudium est Dei cognicio intellectualis ».

(3) *Cod. cusan.* 195, n°s 1-28.

(4) Cf. l'éloge de Cusa, dans Uebinger, *Die Gotteslehre*, p. 143.

(5) *Codd. cusan.* 185 et 186.

ouvrages, revient sous sa plume le nom de Proclus (1) ou celui de son commentateur Jean de Mosbach (2). Il ne lut, semble-t-il, les œuvres mêmes du célèbre néo-platonicien que peu avant 1458, car il ne le cite pas de façon certaine avant le *De Beryllo* (3). Ici, et surtout dans le *De Principio*, il utilise largement les *Commentaires sur le Parménide* (4). Bientôt après, la lecture de la *Théologie de Platon* lui fournit la première idée du *De Non aliud* (5). Il s'attache, dans ce dialogue, à montrer à Pierre Balbus comment l'Un hyperintellectuel, hypersubstantiel et ineffable de Proclus, rapproche celui-ci de Denys l'Aréopagite (6); tandis qu'à Jean-André, il explique l'identité foncière du *Parménide* avec les théories de ce même Denys (7). Aussi, le voit-on, dans le *De Venatione sapientiae*, après avoir exposé les doctrines platoniciennes sur l'unité éternelle, antérieure au fini et à l'infini (8), sur l'unité essentielle qui est en même temps pluralité en puissance (9), sur la composition universelle en fini et en infini, en déterminé et en possible (10), sur la facilité pour l'âme intellective, de trouver Dieu et toutes choses en elle-même, parce que tout est dans tout (11), et sur l'intelligibilité plus grande des objets moins matériels (12), recommander la lecture de Pro-

(1) *De Beryllo*, p. 269, 270, 278, 299. — *De Venat. sap.*, p. 299, 304, 306, 311, 314, 315, 322, 327, 331. — *De Principio*, 9 juin 1459, p. 349, 350, 353, 354. — *De Non aliud*, passim.

(2) *Apologia*, p. 73.

(3) *De Beryllo*, ch. xi, p. 269; ch. xxviii, p. 278. Les citations du *Doct. ignor.*, l. I, ch. xxiii, p. 18, du sermon du 15 août 1446, p. 457, et de l'*Apologia*, p. 66, peuvent se rapporter directement au *Parménide* de Platon, ou avoir été empruntées à un tiers.

(4) Il y apprend que Platon nie tout du premier principe ; que Socrate, bien qu'il ait admis quelques substances séparées de la matière, ne regarda pas comme telles les espèces; que, selon Platon, le monde suppose une cause qui lui soit antérieure, et que le principe suprême est unique, parce que, s'il y en avait plusieurs, ils seraient semblables, au moins en tant que principes, et participeraient de l'un. Il y retrouve cette théorie, qui lui est chère, d'après laquelle l'un n'est pas, mais est antérieur à tout ce qui est, comme à l'espace ou au temps, parce qu'il est antérieur à toute affirmation et à toute négation. Mais il ne suit pas Proclus, quand celui-ci soutient que quelque chose peut être coéternel à l'un, indépendamment de ses trois hypostases. (Tout ceci dans le *De Beryllo*, l. c., et le *De Principio*, p. 349-353).

(5) *Cod. cusan.* 185, f° 57', il note, en face du l. II, ch. iii : « Unum est nihil aliud quam unum ».

(6) *De Non aliud*, p. 184-188. *Cod. cusan.* 185, f° 61' : « Nota unum supra substantiam », etc.

(7) *De Non aliud*, p. 188-193.

(8) *De Ven. sap.*, ch. xxi, p. 314.

(9) Ch. xii, p. 306.

(10) Ch. xxix, p. 322.

(11) Ch. xvii, p. 311.

(12) Ch. xxxvi, p. 327.

clus à l'égal de celle de Denys, ne serait-ce que parce qu'il préfère et montre Platon préférant, en théologie, les négations aux affirmations (1). Mais cette recommandation n'est pas absolue : Nicolas entend bien qu'on fasse abstraction des tendances trop certainement émanatistes et panthéistiques de l'auteur ; c'est pour cela qu'il met son disciple en garde contre les interprétations de Jean de Mosbach, dont les *Commentaires*, déclare-t-il, doivent être soustraits « aux esprits débiles » (2).

La dernière lecture importante de Nicolas de Cues, qui compléta heureusement d'assez graves lacunes dans sa connaissance de la philosophie grecque, surtout avant Socrate et après Aristote, fut celle des *Vies des philosophes*, de Diogène Laërce. Jean-André Bussi acheva de copier, le 9 décembre 1462, à Pérouse, sur un manuscrit de Pierre Balbus, la traduction qu'en avait faite Ambroise le Camaldule. Cusa se mit aussitôt à l'étudier avec ardeur, et en fit très largement son profit dans le *De Venatione sapientiae* qui parut quelques mois plus tard (3).

Thalès l'intéresse comme le premier qui ait professé l'immortalité de l'âme, et pour ses idées sur l'âme du monde, sur sa beauté, sur la divinité. De Solon, il retient quelques ordonnances politiques. En Anaxagore, qui « ajouta l'esprit à la matière », il voit un précurseur de l'atomisme d'Épicure. Socrate lui est assez connu pour qu'il ne s'y arrête pas, et les considérations physiologico-morales d'Aristippe le retiennent à peine; mais Platon, « qui a contredit presque tous ses prédécesseurs » (4), fixe plus longuement son attention, avec sa théorie des Idées et surtout avec ses explications morales sur le bien et les vertus (5). Peut-être la remarque que « Platon ajouta la dialectique à la physique, comme Socrate y avait ajouté la morale » (6), contribua-t-elle à rendre Nicolas moins injuste pour une science à laquelle il n'avait pas ménagé autrefois ses invectives ? Toujours est-il que la logique des stoïciens, exposée par Diogène Laërce, l'intéressa vivement. Mais il lui restait beaucoup à apprendre sur leur morale, leur cosmologie et leur théologie. Il ne s'en fit pas faute ; les passages, en particulier, concernant l'origine des noms divins ou l'ordre du monde et le rôle qu'y joue l'« esprit », étaient trop conformes à ses propres idées pour qu'il ne les ait pas remarqués. Les anecdotes sur la vie de Pythagore l'intéressent autant que les préceptes moraux de ce philosophe. Il note les théories d'Empédocle sur les quatre éléments unis par l'amitié, séparés par la discorde; d'Héraclite sur le feu,

(1) Ch. XXII, p. 315.

(2) *Apologia*, p. 73.

(3) Le ms. est actuellement le *cod. harleian.* 1340, du Britisch Museum.

(4) *Cod. cit.*, f° 56 : « Plato fere omnibus qui ante fuerunt contradixit ».

(5) F° 64v : « Nota hec infra, quia pulchra usque ad finem ».

(6) F° 60v : « Socrates ethicam phisice adiecit, Plato dialecticam ».

principe de toutes choses, le destin, les âmes et les démons ; de Xénophane sur les quatre éléments, la spiritualité de l'âme et l'universelle incompréhensibilité des choses ; de Parménide sur la double philosophie : selon la vérité et selon l'opinion ; de Zénon, sur la mutation des éléments et la composition de l'âme. Il résume en quelques formules l'atomisme de Leucippe et de Démocrite, ainsi que l'anthropocentrisme d'Anaxagore. Viennent ensuite le scepticisme de Pyrrhon, auquel la Renaissance éclectique était si portée à faire bon accueil ; puis le dernier livre, le plus étudié de tous peut-être, qui expose la philosophie d'Épicure : physique atomistique, si voisine du mécanisme moderne entrevu par Cusa ; morale de la volupté, sous couvert de laquelle se laissaient si facilement entraîner aux pires débordements, un grand nombre d'humanistes.

Si Cusa remonte à la source lointaine des sophismes contemporains, n'est-ce pas pour pouvoir, avec Diogène Laërce, opposer Épicure aux épicuriens et combattre, au besoin, l'immoralité, par l'exemple du moraliste même de la volupté (1) ? Ce qui est certain, du moins, c'est que la lecture des *Vies des philosophes* lui fournit les éléments de son esquisse historique sur la « matière » (2), et du chapitre capital du *De Venatione sapientiae*, où il cherche à montrer « comment les saintes Lettres et les philosophes ont dit la même chose en termes différents » (3).

Nous voici arrivés au terme de notre enquête sur les sources auxquelles Nicolas de Cues a puisé. A la liste déjà longue des auteurs que nous avons passés en revue, il faudrait en ajouter bien d'autres, pour énumérer tous ceux qu'il cite. Ni la Cabale ne lui est inconnue, ni Maïmonide, ni Gazali (4), ni Alexandre de Hales (5), ni Roger Bacon (6), ni Pierre de Tarentaise, ni de nombreux mystiques dont nous avons eu occasion de rapporter les noms ailleurs. Nicolas était une encyclopédie vivante. Faut-il inscrire encore au nombre de ses maîtres, Buridan, l'auteur de l'*Ethique à Nicomaque* et celui de la *Théologie d'Aristote* (7) ?

(1) F° 182 : « Nota, excusat Epicurum ». — F° 184 : « Nota, per omnia bonus fuit ».

(2) *De Venat. sap.* ch. x, p. 305-306.

(3) *Op. cit.*, ch. ix, p. 304-305.

(4) Le sermon *Ibant* nomme « Algazel ». Le *Guide des égarés*, de Maïmonide, est allégué souvent par Nicolas comme une autorité, à propos de plusieurs points essentiels de son système. Cf. *Doct. ignor.*, p. 11, 20, 21. Sermons, p. 358. Il l'utilise surtout là ou Maïmonide suit plutôt les néo-platoniciens qu'Aristote. Cf. Guttmann, *op. cit.*, sur Cusa et la philosophie juive.

(5) *De Concord. cath.*, p. 771.

(6) Sermons *Ibant magi*, 6 janv. 1439, et *Medius vestrum*, 21 déc. 1455, p. 566, à propos de l'aiguille aimantée de la boussole.

(7) C'est l'avis de M. Duhem, *Léonard de Vinci*, t. II, p. 269-281 ; 428-442. Le rapprochement le plus suggestif est celui de la *Théologie d'Aristote* ; mais la doctrine de l'amour ne se trouve-t-elle pas dans saint Augustin ? et Boèce n'a-t-il pas déjà tenté un syncrétisme de l'Aristotélisme et du Platonisme ?

Peut-être ; mais un système large et compréhensif comme celui de l'évêque de Brixen supporte des rapprochements si nombreux, que force nous a été de nous en tenir aux certitudes, déjà suffisamment nombreuses.

La variété des sources auxquelles il a puisé témoigne sans doute de son universelle curiosité ; elle témoigne aussi de son indépendance à l'égard de toute école et de sa grande largeur de vues. Même s'il ne l'avait pas affirmé catégoriquement, ses lectures nous apprendraient qu'il ne s'est « laissé conduire par l'autorité de personne » (1). Non seulement il se défend d'être Pythagoricien plutôt qu'autre chose, mais il professe le plus profond mépris pour tout servilisme intellectuel, quel qu'il soit. « Vous êtes, dit l'idiot à l'orateur, dans le *De Sapientia*, comme un cheval qui, libre par nature, s'est laissé lier par le dompteur à une crèche où il ne mange que ce qui lui est présenté : votre intelligence, attachée à l'autorité des auteurs que vous lisez, s'alimente d'une nourriture étrangère, et non de la nourriture naturelle ». Nicolas de Cues a lu passsionnément, parce qu'il estimait que la limitation des points de vue est une cause fréquente d'erreur. Il nous reste à montrer comment il a su sauvegarder sa liberté ; à nous demander ce qui constitue à proprement parler son originalité, et quelle influence il a exercée à son tour sur ses contemporains et sur la postérité.

(1) *De Mente*, ch. VI, p. 155 : « Nescio an Pythagoricus an alius sim ; hoc scio quod nullius auctoritas me ducit, etiam si me movere tentet ».

CHAPITRE XI

L'originalité de Nicolas de Cues. Son influence

Quelle est exactement la place de Nicolas de Cues dans l'histoire de la philosophie ? Clôt-il le moyen âge, comme l'ont dit Erdmann (1) et Windelband (2) ? Ouvre-t-il une ère nouvelle, comme le proclament, après Eucken (3) et Falckenberg (4), la plupart des historiens ? Est-il plutôt, comme le dit encore Windelband « une tête de Janus qui regarde dans le passé comme dans l'avenir, le vrai type de transition entre le moyen âge et la pensée moderne » (5) ?

Il est difficile de fournir, à pareille question, une solution précise. Sans compter que ce n'est généralement pas un homme ou une date qui marque exactement les étapes de la pensée humaine, qui dira ce qui caractérise à coup sûr l'homme moderne ?

Est-ce l'esprit d'indépendance vis-à-vis de l'autorité, la séparation de la science d'avec la religion ? Chez Nicolas de Cues, la philosophie n'est pas la servante de la religion, mais la religion n'en est pas moins la fin dernière de la philosophie. Sans doute, le Cusan a secoué vigoureusement le fameux « joug d'Aristote » dont on a peut-être trop parlé ; mais, dans sa lutte contre le « Philosophe » et la dialectique, il n'avait pas manqué de précurseurs. Bérenger de Tours s'était élevé contre les autorités les plus respectées : Donat et Boèce (6). Plus précis, Durand de Saint-Pourçain avait écrit : » La pensée d'Aristote ? Il ne faut pas tant s'en occuper que de la vérité » (7). Les mystiques surtout faisaient peu de cas

(1) *Grundriss der Gesch. der Phil.*, t. I, Berlin, 1878, p. 457-458.

(2) *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* Tübingen u. Leipzig, 1903, p. 284-285.

(3) Voir, parmi les nombreux ouvrages de cet auteur : *Nicolaus v. Cues*, et *Beitræge zur Gesch. der neueren Philosophie*, Heidelberg, 1886.

(4) *Geschichte der neueren Philosophie*, 4e éd., Leipzig, 1902, p. 18 seq.

(5) *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, 2e édit., Leipzig, 1899, p. 45.

(6) Cité par Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. II, p. 72, note 297, et p. 114-115.

(7) « De intentione Aristotelis, dicendum quod quidquid ipse intenderit, de hoc non est tantum curandum, sicut de veritate ». Cité ibid., t. III, p. 293, note 555.

de la dialectique et des « garruli ratiocinatores ». « Chacun raconte ses songes, dit Hugues de Saint-Victor, et après s'être trompés eux-mêmes, ils séduisent les ignorants » (1). Gauthier de Saint-Victor fulmine contre « les quatre labyrinthes de France », qui ébranlent la religion avec leur dialectique (2). Saint Anselme, saint Bonaventure, Ockam, Buridan, Gerson ne sont pas plus tendres. Tous, ils posent en principe que la philosophie et la religion sont des incommensurables ; tous, ils auraient pu s'écrier avec saint Bernard : « Où est maintenant le bavardage, aussi vain qu'abondant, de la subtilité aristotélicienne » (3) ? Nicolas n'a donc pas ouvert la lutte contre la scolastique aristotélicienne, comme le dit Stöckl (4) ; et si, depuis la pseudo invocation de saint Ambroise, qu'il rappelle avec complaisance, la dialectique avait vécu et avait triomphé avec un éclat insolent parmi les scolastiques décadents du XIVe siècle, toujours cependant, elle avait rencontré des adversaires (5).

C'est dans l'intérêt que prend Cusa aux mathématiques et dans l'étude de la réalité concrète, que Falckenberg (6) voit la marque d'un esprit moderne ; et Eucken célèbre, lui aussi, son « retour joyeux à la nature » (7). Il est vrai, Nicolas retourne à l'observation de la nature, et cherche à l'étudier par les mathématiques ; mais est-ce bien là une découverte originale? Les récents historiens de la philosophie médiévale l'ont justement remarqué (8) : à côté du grand courant scolastique et mystique, qui caractérise la pensée religieuse du moyen âge, il y a un courant scientifique, qui charrie les connaissances positives de la Grèce et de Rome, transmises en grande partie par les Arabes. A côté de la métaphysique, il y a une science et une philosophie de la nature, qui se conserve, se développe et finira par l'emporter au XVIe siècle. Qui, plus que Roger Bacon apprécia les mathématiques ? « Dans ces sciences seules, dit-il, on peut connaître parfaitement les principes et les conclusions de la démonstration ; là seulement, la démonstration est vraie et valable » ; et il en conclut que « la logique doit dépendre des mathématiques » (9). Bien plus, il rattache le temps et

(1) Cité ibid., t. II, p. 111, note 43.

(2) *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, dans Migne, *P. L.*, t. 199, col. 1129. Il s'agit de Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, Abélard et Gilbert de la Porrée.

(3) Cité par Prantl, t. II, p. 110-111, note 42.

(4) *Gesch. der Philos. des Mittel.*, p. 24-25.

(5) Voir aussi J. de Ghellinck, *Dialectique et dogme aux Xe-XIIe siècles*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittel.*, Supplement Band, Münster i. W., 1913, p. 79-99 ; et Hilarin de Lucerne, *Histoire des études*, p. 529-537.

(6) *Grundzüge*, p. 4.

(7) *Beiträge*, p. 7-8, etc.

(8) Par exemple Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen u. Leipzig, 1903, p. 219.

(9) « Ibi solum est demonstratio vera et potens... Quapropter necesse est logicam a mathematicis dependere ». Cité par Prantl, III, 123, note 562.

le lieu à la quantité, qui, affirme-t-il, ne peut être connue sans mathématiques (1). On sait assez, d'autre part, en quelle estime il tient la science expérimentale, « la plus parfaite de toutes », ainsi que la méthode d'observation, avec l'emploi d'instruments capables de l'étendre ou de la préciser (2). Et Bacon ne reste pas un isolé : Gerbert, Ockam, Nicolas d'Autricourt, bien d'autres le suivent.

Peut-on, se rabattant sur la psychologie, déclarer avec le même Falckenberg (3), qu'avant Cusa, on réduisait le rôle de l'intelligence à la simple abstraction et ne lui reconnaissait aucun pouvoir créateur ? Sans remonter plus haut qu'Ockam, on peut répondre négativement ; car le grand nominaliste reconnaît expressément que notre intellect atteint, non seulement les sensibles, mais encore certains intelligibles qui ne tombent d'aucune manière sous les sens, et dont il a l'intuition (4).

Où réside donc l'originalité de Nicolas de Cues ? En a-t-il même réellement une ? Ou enfin, faut-il, avec Löb (5), laisser ouverte la question de savoir « si le système du Cusan est la synthèse des meilleures idées du moyen âge et la brillante clôture d'une ancienne période, ou si sa doctrine est le germe des fructueuses idées de la Renaissance et le commencement d'un temps nouveau » ?

Nous l'avons montré : il n'y a guère d'éléments de la doctrine de Nicolas de Cues qui ne se retrouvent avant lui, chez les Pères ou les philosophes, soit païens, soit chrétiens ; et lui-même n'en fait pas mystère. Mais sa philosophie n'est pas pour cela un simple éclectisme : les données qu'il emprunte à autrui, il les revêt facilement d'une signification particulière, pour arriver à les fusionner en un système plus ou moins cohérent qui porte sa marque personnelle. Il a défini quelque part le philosophe : un « chercheur », un « chasseur de sagesse » (6). Sa philosophie à lui, est une continuelle recherche, ou plutôt une série de recherches convergentes de la vérité. Elle est constituée par un assemblage d'idées, confuses au premier aspect et plus ou moins nettement exprimées,

(1) « Constat praedicamentum quantitatis cognosci non posse sine mathematica. Quantitati vero annexa sunt praedicamenta quando et ubi ». Cité ibid., p. 129, note 582.

(2) Il est « l'homme qui, le premier, a prononcé en le comprenant bien, ce mot « l'expérience ». Il a découvert... un instrument qui, à lui seul, vaut toutes les inventions et les rendra possibles, c'est-à-dire une méthode ». Charles, *Roger Bacon*, Paris, 1861, p. 116 et 306.

(3) *Grundzüge*, p. 139.

(4) « Intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu». Cité par Prantl, *Op. cit.*, t. III, p. 333, note 751.

(5) *Die Bedeutung der Mathematik*, p. 80.

(6) *De Possest*, p. 258. — *De Venat. sap.*, ch. I, p. 300 : « Nihil sunt philosophi nisi venatores sapientiae » etc.

mais qui gravitent autour d'un centre immuable. Ce centre, c'est une métaphysique religieuse impliquant trois vérités fondamentales : la transcendance de Dieu, sa causalité créatrice, la finalité de l'homme. Qu'est-ce que Dieu en lui-même et par rapport au monde ? Comment et pourquoi se produit l'acte créateur ? Comment le monde retourne-t-il à Dieu ? Autant de questions qui se posent à lui.

Sans doute, il les considère comme insolubles, parce que nos facultés de connaître ne sont pas adaptées à l'Infini, et que, ne connaissant pas Dieu, il nous est impossible de connaître adéquatement son œuvre, dont la vérité est en lui. Mais l'irrémédiable ignorance qui résulte de là pour nous, est précisément la raison qui l'empêche de s'attacher à une doctrine, au mépris de toutes les autres, passées, présentes ou futures. Aucun système philosophique n'*est* le vrai ; chacun *a* un certain degré de vérité. Leurs différences proviennent de ce que leur point de départ est une manière spéciale d'envisager l'insoluble problème. Tous tendent vers le même but, par des voies diverses (1) ; aucun ne l'atteint. Toute philosophie est « conjecture », aucune n'est « vérité ».

Pourquoi dès lors ne pas étudier chaque système ? Pourquoi négliger tel ou tel point de vue ? Et peut-on espérer s'approcher davantage de l'expugnable cité de la vérité absolue, autrement qu'en l'enserrant de tous côtés à la fois, dans un cercle toujours plus étroit d'approximations. Telle est, aux yeux de Nicolas, la vraie philosophie ; tel est, dans sa pensée, le rôle des doctrines diverses (2). Ce qui fait l'unité du syncrétisme qui en résulte, c'est la convergence des conjectures. Leur unité est en quelque sorte dynamique, plutôt que statique. Toutes les conjectures ont quelque chose de commun, puisque chacune est « une participation de l'unité dans l'altérité » (3). En tant qu'elles s'approchent de la vérité, elles sont unes ; leur diversité provient de l'enveloppe, de l'entrave, qui, à un certain moment, les empêche d'aller plus avant. Quand Nicolas rencontre cet obstacle, il nous avertit que, malgré les apparences, nous ne sommes pas au but ; qu'il faudrait, pour nous reposer dans la vérité, pouvoir briser l'entrave et nous élever plus haut. Ainsi se maintient, par le mouvement incessant, l'unité de sa pensée complexe.

Il y a cependant, selon Cusa, des degrés dans la vérité « participée », puisqu'on peut s'avancer plus ou moins près de la vérité absolue. De là ses préférences marquées pour tel groupe de philosophies. Le platonisme, à ses yeux, est supérieur à l'aristotélisme, en principe et à priori, parce qu'il applique à la recherche de la vérité, l'intelligence et non la raison.

(1) *De Fil. Dei*, p. 125 : « Unum omnes respicientes, variis modis id ipsum expresserunt ».

(2) *Op. cit.*, p. 125 : « Haec est via studii eorum qui ad theosim tendunt, in modorum quorumcumque diversitate, ad unum ipsum advertere ».

(3) *De Conject.*, l. I, ch. II, p. 76.

Celle-ci est discursive, celle-là est intuitive ; l'une est nécessairement moins unificatrice que l'autre, parce que l'une s'arrête à la contradiction, tandis que l'autre la dépasse. Si donc Nicolas cherche à établir une philosophie plus compréhensive, ce n'est pas en juxtaposant des théories contradictoires ou en entassant pêle-mêle les systèmes les plus divers, c'est en s'élevant au-dessus d'eux, dans une région où l'on n'aperçoit plus que leur foncière identité. Là, tous se retrouvent, mais après avoir laissé « à la porte du paradis » plus ou moins de déchet, après s'y être débarrassés d'une gaine plus ou moins épaisse de données purement rationnelles ; et ils s'y rencontrent aussi avec les données de la révélation mosaïque et chrétienne, puisque la vérité est une.

Montrer « comment les saintes Lettres et les philosophes ont appelé diversement la même chose » (1), et comment tout langage est nécessairement impropre à exprimer ce qui dépasse la raison ; tel est donc le but de Cusa. Il use de termes, puisqu'il le faut, et parle parfois un langage rationnel ; mais c'est pour conduire à l'intuition. Il cherche une vue synthétique de tous les systèmes philosophiques ; mais leur unité ne se trouvant qu'à la limite, là où la vérité se confond avec Dieu, il est amené à reconnaître l'irrémédiable insuffisance de tous et de chacun d'entre eux. Sa philosophie, qu'il estime supérieure à toutes les autres, l'amène naturellement à postuler une révélation et une illumination surnaturelles, par lesquelles la vérité puisse venir en nous, pourvu que nous nous portions vers elle par le désir et la vertu. Si Nicolas unit aristotélisme et platonisme, c'est bien, en dernière analyse, pour les soumettre l'un à l'autre à la doctrine chrétienne. Convaincu de la faillite de la dialectique, par les excès auxquels elle avait conduits, il voyait se développer autour de lui, en Italie surtout, un engouement de plus en plus marqué pour l'antiquité. On découvrait le véritable Aristote ; on s'enchantait à Florence de la délicate harmonie des dialogues de Platon ; mais n'y avait-il pas là un danger, et la renaissance des études anciennes n'entraînerait-elle pas une renaissance du paganisme ? Les événements n'allaient pas tarder à confirmer ces craintes : ils les confirmaient déjà. Le Pogge, Filefle, Valla, tant d'autres humanistes que connut Nicolas se faisaient, non sans volupté, une âme païenne. Connaissant notre cardinal comme nous le connaissons, n'avons-nous pas tout lieu de croire que, s'il sacrifia à l'engouement commun, il eut du moins la constante préoccupation de modérer le courant dans lequel il se plaçait de plein gré, et de le diriger, comme l'avaient fait en leur temps les Augustin et les Denys, vers le Christ et vers l'Évangile ?

Qu'on relise ses écrits, de ce point de vue, on n'aura guère de peine à le justifier. Nicolas de Cues fut, avant tout, comme penseur, un apologiste. C'est des Écritures qu'il part, dans le *De Filiatione Dei* et le *De*

(1) *De Venat. sap.*, ch. IX, p. 304

Quaerendo Deum; c'est à elles qu'il ramène les théories qu'il adopte et fait siennes ; c'est à leur lumière qu'il interprète les textes susceptibles de sens hétérodoxe. Innombrables sont, dans ses œuvres, les citations de l'ancien et du nouveau Testament ; celles surtout de saint Paul sur le Christ, de saint Jean sur le Verbe, de saint Jacques sur l'illumination divine. « En lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes »; tout a été fait « en lui, par lui, de lui », « en lui était la vie, et la vie était la lumière du monde..., et il a donné à ceux qui l'ont reçu la capacité de devenir fils de Dieu »; « Dieu, le père des lumières, est la source de tout don parfait ». Ainsi parle la Bible ; ainsi parle Nicolas. Et s'il rectifie quelque théorie d'Aristote ou de Platon, si surtout il les complète, c'est en leur appliquant comme critère de vérité, les données de la foi, c'est-à-dire, en définitive, celles de l'intuition transmise jusqu'à nous par ceux qui ont « vu ». Voilà pourquoi il affirme plus qu'il ne discute ; voilà pourquoi en particulier, il reproche surtout à la philosophie païenne de n'avoir pas connu le troisième principe de toutes choses, la troisième personne de la Trinité considérée comme cause : l'Esprit éternel, source de connexion et d'amour, sans lequel on ne peut pas plus comprendre le monde dans sa constitution et son ascension, qu'on ne peut comprendre Dieu lui-même.

Mais l'évêque de Brixen fut-il un apologiste heureux ? Sa philosophie supérieure a-t-elle réellement la valeur qu'il lui attribue ? Il se trouve précisément que ce qui en fait l'essentielle originalité, que le nœud par lequel il arrive à l'unification des systèmes : le principe de la coïncidence des contraires, en fait aussi la faiblesse et le danger. Il est bien difficile de concevoir exactement la valeur qu'il laisse à la faculté de connaître proprement humaine, la seule qui puisse nous permettre de contrôler nos connaissances et de les organiser en un tout cohérent et logique : la raison. Sans doute, il prétend n'appliquer la coïncidence qu'à l'être absolu, à Dieu, et à la substance de l'être participé ; mais si le principe de contradiction n'a de valeur que pour notre raison, ou du moins pour ce qui est objet de la raison, on ne voit plus bien comment il peut encore être question de métaphysique ou de théologie, et de quel droit Nicolas peut discuter les questions qui portent uniquement sur des objets d'intuition. L'intelligence affirme, dès lors, sans contrôle possible ; et ses affirmations ne sont pas rationnellement plus vraies que des négations : la porte est ouverte à la fois à l'illuminisme, au fidéisme et à l'agnosticisme. Bien plus, Cusa déclare que Dieu n'est pas plus l'être que le non-être ; mais il prétend bien affirmer par là qu'il est l'être suréminent, l'être par excellence. De quel droit distingue-t-il ainsi l'être éminent de l'être ordinaire, opposant le non-être à celui-ci, et non à celui-là ? Les mystiques entendent affirmer Dieu, même quand leurs expressions sont négatives. Cusa, lui aussi, veut l'affirmer, le poser infiniment au-dessus de la créature ; mais on ne voit pas comment il peut distinguer Dieu du

néant, si le principe de contradiction ne vaut plus dans la sublime région qu'habite l'infini ; et quand il serait autorisé à exclure de cet infini la contradiction absolue, c'est-à-dire la négation de l'absolu lui-même, il resterait toujours qu'il doit y admettre la contradiction relative.

Cela, d'autres l'ont fait après lui, en Allemagne, qui ont professé, avec Hégel, le panthéisme; mais Nicolas n'a jamais voulu être panthéiste et ne l'a jamais été. D'autres l'ont fait aussi en France, qui, avec Ch. Renouvier et M. Boutroux, ont soutenu que la théorie moderne de l'infinité implique deux conceptions contradictoires : celle d'une souveraine puissance et celle d'une souveraine perfection, c'est-à-dire d'une indifférence suprême en même temps que d'une absolue actualité. Le point de vue de ces derniers se rapproche sensiblement de celui du Cusan ; mais qui ne remarque, à sa base, une double confusion, sur le sens actuel du mot infini, synonyme de parfait, et sur les deux sens du mot puissance, synonyme à la fois de possibilité d'être et de capacité d'action ? Quand nous disons de Dieu qu'il est souveraine puissance, nous ne pensons pas à la puissance passive, à la potentialité qui s'oppose à l'acte, mais au pouvoir actif qui produit l'acte ; nous excluons, au contraire, cette potentialité, quand nous disons de Dieu qu'il est souveraine perfection. C'est dans le domaine de l'être que nous affirmons Dieu comme acte pur, c'est-à-dire parfaitement déterminé ; et là, il est sans mélange de possibilité ou affranchi de tout devenir. C'est dans le domaine de l'action, au contraire, que nous le posons comme toute puissance et excluons de lui toute limite et toute détermination. Et ceci, loin de contredire cela, en découle assez logiquement : s'il est vrai que l'action émane de l'être et le reflète d'autant mieux qu'il est plus parfait, à la limite, à l'infini, dans l'être absolument parfait où aucune indétermination, aucune imperfection, aucune possibilité d'être ne demeure, aucune indigence ou aucun obstacle ne peuvent s'opposer à ce libre et parfait rayonnement de l'être, qui constitue la toute puissance. Notre théorie de l'infinité n'implique donc en aucune façon la contradiction relative qu'on a voulu y voir.

Pourquoi, alors, Nicolas de Cues a-t-il cru pouvoir soutenir l'obscure et troublante doctrine de la coïncidence ? En réalité, il s'est laissé leurrer par une analogie. Il établit, entre connaissance intellectuelle et connaissance rationnelle, la même différence qu'entre connaissance rationnelle et connaissance sensible ; sa comparaison des couleurs, diverses pour les sens, une pour la raison, est à cet égard assez suggestive ; mais se rend-il compte qu'il s'élève ici dans l'ordre logique, du concret à l'abstrait, et qu'au terme de son ascension, il applique à Dieu l'idée la plus générale, ou du moins, qu'il place Dieu dans une région supérieure à la plus générale des abstractions ? Sa pensée est, au contraire, que Dieu est l'être suréminent auquel rien ne s'oppose, l'être dans lequel coïncident les deux contraires, acte et puissance, portés à leur degré

infini, ou plutôt l'être qui est au-dessus de l'acte et de la puissance ; en ce sens, Dieu a autre chose qu'une existence logique d'abstraction. Cusa a donc eu le premier tort de passer du logique au réel, sans avoir justifié sa démarche.

Il a eu le tort aussi de croire que, même dans l'ordre logique, le principe de l'identité des contraires s'applique à la vérité intellectuelle. Sans doute, le genre embrasse les diverses espèces ; mais les espèces ne se distinguent que par certaines particularités. Le genre suprême n'est pas une espèce, parce qu'au-dessus de lui, il n'y a pas de genre, et aussi, parce qu'étant simple, il n'inclut pas de différence ; lui-même conserve néanmoins un caractère positif, par lequel il est et s'oppose au non-être. Ainsi en est-il aussi dans l'ordre réel : Dieu est l'être suprême, aussi élevé que l'on voudra au-dessus de la créature, aussi différent d'elle que l'on voudra, aussi près d'elle qu'on le pourra dire, en tant qu'il est son auteur ; mais en tous cas, reste qu'il est. Que l'être soit ou non son essence, il existe ou n'existe pas. Et si, au sommet de la pensée et au sommet des choses, exister et non-exister coïncident, nous sortons du domaine de la spéculation, pour entrer dans celui du rêve.

Telle est la chimère fondamentale de la philosophie cusienne ; celle par laquelle il espérait renouveler la pensée humaine. Il l'appliqua dans la suite aux mathématiques, et, quoi qu'en aient pensé ses illustres contemporains Regiomontan, Peuerbach et Toscanelli, l'idée était féconde, devant donner naissance au calcul infinitésimal. Mais les mathématiques sont l'œuvre de notre esprit : on ne saurait passer des valeurs irréelles mathématiques au réel métaphysique, sans tomber dans les plus étranges paradoxes. Aussi bien, d'après Nicolas de Cues lui-même, ni dans la voie « progressive », ni dans la voie « régressive », l'être et le connaître ne coïncident : la pensée divine se dégrade dans les choses ; et la pensée humaine, appuyée sur les choses et sur elle-même, est si impuissante à remonter jusqu'à la pensée divine, que le sommet du savoir humain est la « docte ignorance », et que, comme Pétrarque, comme François d'Assise, comme Jean Dominici, Nicolas de Cues a été amené à préférer à la science, la vertu et la foi.

On voit combien fragile est l'unité et par suite la solidité du système philosophique du Cusan. Édifice factice où s'entremêlent des matériaux de valeur et d'origines très diverses, il ne se soutient que par l'idée directrice que nous avons essayé de mettre en relief. Que cette idée vienne à s'obscurcir et à disparaître ; aussitôt, la logique de notre raison reprendra ses droits, refusant de s'accommoder de théories qui se côtoyaient ou s'imbriquaient plus ou moins dans le système plus compréhensif. La philosophie universelle que Nicolas espérait avoir trouvée s'effondrera par le fait même, et chacun suivra sa voie, s'attachant, comme par le passé, à son point de vue préféré.

La petite école cusienne qui florissait en Italie vers 1450, vécut

jusqu'à la fin du siècle, témoin l'assemblée académique qui réunit au château de Milan, en 1498, Louis Marliani, Gabriel Pirovano, Lucas Paciolo, Léonard de Vinci et une foule de savants admirateurs de Nicolas de Cues ; mais la philosophie alors l'occupait moins que les sciences exactes (1). Quant aux moines de Tegernsee, ils ne retinrent de l'influence de l'évêque de Brixen, subie directement de 1450 à 1456, qu'une impulsion plus vive vers la mystique traditionnelle. La scolastique mourante continua de végéter dans les Universités, tandis que s'éteignaient peu à peu les derniers feux de l'ardent mysticisme populaire. En Italie, de plus en plus fiévreusement, les idées bouillonnent dans les têtes : le souffle venu d'Orient grise les esprits, qui se portent avec enthousiasme vers l'antiquité païenne. L'effort de canalisation et d'endiguement de Nicolas de Cues reste impuissant ; il a travaillé dans la vallée du Rhin, dans le Tyrol, à Rome même, mais il lui a manqué de paraître et de s'imposer dans les vrais centres intellectuels de l'époque : l'Université de Padoue, et surtout l'Académie florentine, qui, sous l'égide des Médicis, allait jeter bientôt son plus vif éclat. On vit alors des Aristotéliciens averroïstes, comme les Achillinus, les Niphus, les Zimara, ou alexandristes, comme Pomponace ; des Platoniciens, comme Marsile Ficin et les hôtes fervents de Laurent le Magnifique ; des Épicuriens, comme Gassendi ; et tandis que se poursuivaient d'interminables querelles sur la supériorité des philosophes, on vit le paganisme envahir de plus en plus les esprits, et les mœurs se relâcher honteusement, jusque dans les palais des pontifes Romains et sur le siège de Pierre.

On était loin des beaux rêves de l'année jubilaire et des triomphes du pape humaniste Thomas Parentucelli ! On était loin du temps où le Cusan, nouvellement revêtu de la pourpre cardinalice, écrivait ses dialogues *De Sapientia*, d'une inspiration si chrétienne et d'un style si aimable qu'on a pu en attribuer une partie à Pétrarque ! (2). Dans la tourmente, l'essai de synthèse de Nicolas de Cues ne pouvait que se désagréger rapidement ; aussi n'exerça-t-il qu'une influence fragmentaire.

Giordano Bruno, au siècle suivant, se réclamera plus d'une fois de lui et abritera sous son nom les doctrines les plus hasardées, ou même formellement hérétiques. Plus logique, si l'on veut, que Cusa, mais de cette logique unilinéaire que le maître eût répudiée, le disciple néglige complètement un des pôles de sa pensée, pour déduire, de la considération de Dieu, infinie substance, le panthéisme le moins voilé (3).

Par contre, le système du cardinal donnait naissance tout aussi

(1) Voir la préface du *De Divina proportione* de Lucas Paciolo, publié à Venise en 1509. Elle est adressée au duc Louis-Marie Sforza.

(2) Uebinger, *Die angeblichen Dialoge Petrarcas.*

(3) Voir Clemens, *Giordano Bruno u. Nic. v. C.*

logiquement au naturalisme. Le mouvement vient de la forme, avait dit Aristote ; de l'âme du monde, avait dit Platon ; de Dieu, affirmait Nicolas. Il ne se rattachait donc plus à l'essence spécifique des corps ; il était de même nature chez tous. Comme d'autre part son auteur, Dieu, est immuable, on voit qu'il y a place pour une théorie mathématique du mouvement. Le cardinal lui-même l'a ébauchée, et M. Duhem a montré excellemment ce que lui doivent, sur ce point comme sur bien d'autres, Léonard de Vinci et ses successeurs (1).

Nicolas avait parlé aussi de la Nature comme d'un livre où écrit Dieu. Ce livre, il est vrai, il s'était assez peu préoccupé de le lire, prétendant, dans une boutade, qu'il était écrit en grec (2) ; mais après lui, son protégé Peuerbach, puis Regiomontan, Copernic, Képler allaient suivre plus fidèlement les indications du « divin Cusa » (3).

Dans un autre ordre d'idées, le symbolisme de Nicolas devait engendrer celui de Reuchlin, de Lefèvre d'Étaples, son éditeur, de Bouillée ; et son mysticisme, celui de Rodolphe Agricola, « le Pétrarque de l'Allemagne ». De mœurs pures, le jeune humaniste hollandais avait, du culte de l'antiquité, une conception foncièrement chrétienne. S'il recommande l'étude des auteurs païens, c'est parce qu'elle peut contribuer à mieux faire comprendre les livres saints. Les philosophes, les poètes, les orateurs, les historiens classiques n'ont connu qu'imparfaitement, dit-il, le but de la vie humaine ; seules, les Écritures dissipent le doute, préservent de l'erreur et fournissent la vraie loi de la vie. On reconnaît là l'esprit de notre cardinal, qui entretint d'ailleurs avec le brillant jeune homme des relations personnelles. On ne sera pas étonné, en conséquence, de voir celui-ci persifler la dialectique aristotélicienne et entreprendre la traduction d'ouvrages de Platon ou du pseudo-Aréopagite. Agricola continua l'œuvre de Cusa ; et par lui, la pensée du cardinal se transmit aux anciens humanistes allemands, les Hégius, les Murmellius, les Dringenberg, les Wimpheling, jusqu'à ce que la vague de paganisme qui grossissait en Italie vînt engloutir l'édifice encore faible de l'humanisme chrétien (4).

Nous avons parlé de Descartes. Quant à Leibnitz, Zimmermann a surabondamment montré ce qu'il doit à Nicolas : individualisme, prin-

(1) *Léonard de Vinci*, t. II, p. 146-269. La présence de Léonard à l'assemblée milanaise de 1498 renforce encore la thèse de M. Duhem. Cf. supra, p. 449, note 1.

(2) *De Genesi*, p. 333.

(3) « Divinus mihi Cusanus ». Mot de Képler, cité par P. Duhem, *op. cit.*, p. 202, n. 1.

(4) Voir sur Agricola, Ihm, *Der Humanist Rudolf Agricola, sein Leben u. seine Schriften*, Paderborn, 1893. — Il ne faudrait pas cependant exagérer l'influence de Cusa sur Rodolphe. Le jeune Agricola a pu apprendre chez Valla et les humanistes italiens à dénigrer la dialectique. Il doit pour une grande part son esprit religieux à son maître, Thomas a Kempis. Mais, comme Nicolas, il est à la fois humaniste et chrétien.

cipe des indiscernables, optimisme, idée des monades, importance donnée à l'idée de force, etc. (1). Il ne saurait entrer dans notre plan de reprendre ce travail : la question de l'influence exercée à longue échéance par les théories cusiennes mériterait une étude spéciale qui dépasserait le cadre de notre ouvrage.

Aussi bien, ce que nous en avons dit suffit-il à montrer que, si le système de Nicolas de Cues fut peu stable, il eut du moins le mérite de rassembler et de véhiculer bien des idées fécondes depuis longtemps oubliées, et quelques aperçus originaux, dont ses admirateurs firent leur profit. Ces « philosophèmes », comme on les a appelés (2), survécurent à l'effritement de l'édifice : ils rattachent notre cardinal au développement ultérieur de la science.

A ce titre surtout, une place d'honneur lui revient dans l'histoire de la pensée, moins comme « une des dernières grandes figures du moyen âge » (3), que comme un trait d'union entre la philosophie ancienne et les idées modernes. Nicolas de Cues est, au jugement de Morin, « un révolutionnaire qui s'ignore ; ce n'est pas le passé qui revient, c'est l'avenir qui voudrait arriver » (4). Disons plutôt qu'il est, dans le passé qui revient, l'avenir qui se cherche et voudrait arriver. Malgré ses imprécisions, malgré ses obscurités, malgré ses erreurs même et ses décevantes illusions, on aurait mauvaise grâce à refuser à l'infatigable essayiste, comme au savant très perspicace que fut le cardinal évêque de Brixen, les épithètes qui lui ont été appliquées par ses admirateurs, de « puissant esprit », de « géant intellectuel », et même, jusqu'à un certain point, de « génie ».

(1) Zimmermann, *Der Card. N. Cusanus als Vorgænger Leibnitzens.* — Il résume p. 309, ses rapprochements, dont plusieurs appelleraient des réserves.

(2) Bénard, dans *Revue Philosophique*, Paris, t. XIV, p. 678.

(3) Kraus, dans *Serapeum*, t. XXV, p. 375.

(4) Dans Migne, *Dict. de Philos. et de Théol. scol.*, t. II, col. 373.

CHAPITRE XII

La physionomie morale de Nicolas de Cues

Au terme de cette longue étude, après avoir suivi Nicolas de Cues dans les différentes étapes de sa vie et pris connaissance de son œuvre, si nous essayons de dégager de l'ensemble de son activité le caractère dominant de sa physionomie morale, il nous apparaîtra comme un homme de paix.

La paix, c'est le don qu'est venu apporter sur terre le Christ, dont Nicolas a mérité d'être surnommé le docteur *(doctor christianus)* ; c'est celui dont avait le plus besoin le siècle tourmenté qui vit se clore le moyen âge. Le trouble, la désunion, la guerre étaient partout : l'Angleterre continuait de conquérir la France, les princes allemands ne cessaient de s'entre-déchirer, l'Italie était toujours en proie aux factions, l'Église catholique elle-même restait si profondément divisée qu'un nouveau schisme était à craindre et éclata en effet. Puis, c'étaient les divisions dogmatiques, qui séparaient de Rome, Grecs et Hussistes ; la question juive, toujours renaissante, jamais résolue ; l'invasion enfin, la terrible invasion musulmane, longtemps contenue, victorieuse pourtant et menaçante pour la chrétienté tout entière.

A la vue de tant de misères, Nicolas de Cues fut saisi d'une immense pitié; et nous l'avons vu se dépenser de mille manières à ramener l'union des esprits, des cœurs, des volontés, qui procure la paix à la faveur de laquelle l'âme de chacun peut s'épanouir et s'épancher dans l'amour de Dieu comme dans l'amour des hommes. Voilà pourquoi il alla à Constantinople, pourquoi il s'attacha au pape, pourquoi il lutta avec tant de zèle contre la neutralité allemande, pourquoi, si souvent, il revint à la charge pour ramener les Hussites à l'unité, pourquoi, au cours de sa grande légation, on le vit passer, apaisant les litiges, réconciliant les adversaires, véritable « ange de paix » et de charité, pourquoi enfin, à Rome, il travailla si heureusement à ramener le calme dans les États pontificaux.

Mais, pour durer, la paix ne doit pas s'appuyer sur une simple bonne volonté passagère et fugace ; elle n'est pas et ne doit pas être à la merci d'un sentiment ou d'une influence, si éloquente et si suggestive soit-elle.

La paix durable s'établit sur des institutions et sur des idées. C'est pour cela que nous avons vu Nicolas prêcher la réorganisation de l'Empire sur des bases plus solides, avec une centralisation plus forte et plus puissante ; que nous l'avons vu travailler à la réconciliation des Églises séparées et à leur rentrée dans le grand corps de l'unité Romaine ; que nous l'avons vu, enfin, préconiser l'union et l'entente entre les deux pouvoirs qui se partagent la chrétienté : l'Église et l'Empire.

Tout cela regarde la paix extérieure, la paix sociale ; mais il faut veiller aussi à établir dans l'individu la paix intellectuelle et la paix morale, ces deux inestimables biens que le Christ a voulu dispenser à l'humanité, altérée de vérité et de vertu. Ces biens, on les négligeait, on les méconnaissait de plus en plus : la pensée redevenait païenne et, de nouveau, se divisait sur les problèmes essentiels de notre origine et de notre destinée; la discipline morale se relâchait et c'eût été, dans bien des âmes, le triomphe assuré de la passion, c'est-à-dire du trouble et du désordre, si une puissante emprise ne se fût exercée sur les volontés. Aussi, Nicolas est-il intervenu avec toute sa fougue, avec toute sa patience, avec tout son courage. Laborieux comme il l'est, il ne recule devant aucune fatigue, dormant peu, lisant, réfléchissant, priant, travaillant sans relâche, présentant les données de la foi comme les suprêmes certitudes, et les joies de la vie morale comme les sources les plus pures du bonheur; s'assimilant même avec sympathie les philosophies anciennes, pour y mieux découvrir la semence de vérité qu'elles contiennent, et les tourner au service de celui qui fut l'unique objet de ses recherches, celui vers lequel il tendit de toutes les puissances de son âme : Dieu, source de l'être, père des lumières, première cause et suprême récompense du genre humain.

Ainsi apparaît en pleine clarté, en parfaite harmonie, la vie entière de Cusa. Après avoir, dans l'insouciance de la jeunesse et sa passion du risque, aimé et devancé le mouvement de son temps, il a entrevu, à Bâle, l'abîme de désordre où menaçait de s'effondrer la civilisation occidentale. Un monde finissait, chacun le sentait ; mais il finissait, moins par décrépitude que par les manifestations d'un vouloir vivre plus large et plus épanoui. Les horizons s'étendaient; un frémissement traversait l'humanité, une sorte de vertige la grisait comme une bouffée d'air trop vif, au sortir des cadres anciens. Elle commençait à se sentir des ailes... ; mais, pour s'élancer vers l'avenir, un point d'appui lui manquait. Non seulement tous les organismes anciens étaient faussés, condamnés, brisés ; mais la pensée elle-même était désaxée, désagrégée. L'édifice intellectuel s'en allait par morceaux, emporté par le courant, avec les autorités humaines sur lesquelles il reposait ou paraissait reposer. Le système des conceptions et des institutions médiévales avait, comme l'Univers dans la théorie cusienne, perdu son centre fixe et son point

d'appui immuable. Tout était mouvance et relativité. . . ., subjectivisme par conséquent, scepticisme et anarchie. Au monde troublé qui s'agite et qui gronde, comme en proie au délire, Nicolas veut apporter le mot d'ordre apaisant d'« harmonie ». Dans le chaos des idées et des impulsions qui s'entrechoquent, il veut poser, par sa pensée et par son action, un élément de cristallisation, fixe lui-même, immuable et divin, autour duquel la vie pourra s'organiser : le Christ.

On rejette Aristote au profit de Platon ou de Zénon. Ni l'un ni l'autre, dit-il, ne sont bons maîtres, parce que la vérité nous dépasse nécessairement : le vrai maître, c'est Dieu, qui parle au dedans de nous, par le sens intime, et au dehors, par le Christ qu'il nous a envoyé. On s'agite, on se porte vers les jouissances sensibles, on secoue le joug de toute autorité sociale. Les passions, dit-il, sont les pires des tyrans ; et le désordre, le plus grave des maux : ici encore, le vrai maître, c'est Dieu. Il mène le monde par la nature, l'âme individuelle par sa grâce, la société par son Église ; et tout cela : nature, grâce, Église, n'est autre chose que l'Esprit divin, imprimant partout son action harmonisatrice et unificatrice, pour tout ramener à Dieu.

L'autorité divine, manifestée par le Verbe dans le Christ, et par l'Esprit dans l'Église du Christ, tel est donc, pratiquement, le point d'appui que Nicolas propose à son temps : toute son œuvre tend à orienter les esprits vers la foi, la vraie foi apportée par le Christ ; et les volontés vers la vertu, la vraie vertu pratiquée par Jésus (1). Aussi, ne faut-il pas s'étonner de le voir placer au premier rang, parmi les vertus morales, l'obéissance : « obéissance vaut mieux que présomption », dit-il aux Hussites qui s'obstinent dans leur sens propre (2) ; « obéissance vaut mieux qu'indulgence » (3), déclare t-il aux moines qui manifestent le désir de pèleriner à Rome ; « le Christ, enseigne-t-il aux fidèles, fait de l'âme obéissante un vase précieux dans lequel il place le Verbe de vie, et auquel il donne une forme immortelle » (4). Il ne faut pas s'étonner davantage de voir Nicolas revenir sans cesse sur l'idée d'ordre et de hiérarchie, puisque l'Esprit est unificateur

(1) Voir, par exemple, les sermons *Si quis*, 7 avril 1454, p. 487 ; *Plenitudo legis*, 23 janv. 1457, p. 637 ; et *Simile est*, 6 février 1457, p. 640. D'après le premier : s'affilier à une école philosophique serait « se contracter », et Cusa veut garder sa liberté d'esprit, parce que celui-là seul qui la possède entend volontiers les paroles de Dieu et retourne à la vérité enseignée par le maître « unique et maximum », Jésus-Christ. Les deux autres exaltent « la simplicité de la foi » par opposition à la philosophie humaine, qui nous égare, et aux arts libéraux, dont il est à craindre qu'ils ne soient des instruments au service de Satan pour nous détourner de Dieu. Nicolas conclut, p. 640 : « Non sine causa hae scientiae a principio fuerunt veris Christianis abominabiles ».

(2) Lettre aux Hussites, dans *Opera*, p. 216.

(3) Cette formule résume bien, d'ailleurs, l'ensemble de ses instructions aux religieux.

(4) Sermon *Hoc sentite*, 10 avril 1457, p. 660.

dans la société comme il l'est dans la nature. Chaque être est content dans son espèce, qu'il cherche à réaliser le mieux possible; ainsi en doit-il être dans la cité, pour qu'y soit assurée la bonne harmonie. C'est la loi dont le légat s'est inspiré au cours de sa grande mission ; c'est celle qu'il énonce encore à la base d'un projet de *Réforme générale* qu'il a écrit à Rome, dans ses dernières années, sur la demande de Pie II (1) : « Que chacun mène une vie conforme à la définition de son nom » (2) ; que chacun retourne à ses propres fonctions, avec le souci de les bien remplir, « afin que l'Église s'édifie ». L'expression fait écho, à près de trente ans d'intervalle, au *De Concordantia catholica*.

« Édifier », sur les bases de la foi et de la vertu, tel fut bien le programme dont Nicolas poursuivit l'exécution ; mais son œuvre resta de touts points inachevée. Chose plus paradoxale en apparence, cette vie consacrée à la paix fut, en grande partie, remplie de luttes. Unifier, en effet, ne va pas sans effort. La paix ne s'acquiert pas sans mérites : elle est, non la renonciation et l'abdication devant les difficultés ou les compétitions, mais le couronnement d'un travail victorieux; elle est au terme, non au point de départ; elle est un but vers lequel on tend, et que l'on atteint plus ou moins, selon le zèle déployé, mais aussi selon les résistances de l'orgueil intellectuel ou de la passion. Le règne du Christ dans la société, ce serait la paix assurée, s'il pouvait y être établi parfaitement. Un instant, après les lumières données aux Hussites, après la grande prédication de la « Concordance catholique », après la légation à Constantinople, après la victorieuse campagne pour Eugène IV, Nicolas de Cues put se croire au terme de son effort et entrevoir, dans l'apothéose du jubilé de 1450, l'aurore de la période de paix universelle dans le Christ et son Esprit, annoncée et préparée par les pénitents et les mystiques; mais les désillusions se succédèrent coup sur coup.

Les Hussites firent schisme comme par le passé ; les Grecs ne reconnurent pas l'œuvre d'union faite par les leurs à Florence ; les Turcs conquirent Constantinople et ne se convertirent pas. On vit, en pays allemand, la réforme échouer dans la masse pour se réfugier dans quelques communautés d'élite, les compétitions renaître, et l'autorité de l'Empereur s'éclipser de nouveau. On vit, en Tyrol, un prince, soutenu ou plutôt conduit par un humaniste à l'âme toute païenne, s'opposer sourdement à la réforme, pour diminuer la puissance épiscopale, étendre

(1) *Reformatio generalis*, édit. Ehses, dans *Historisches Jahrbuch*, l. c. Pie II, qui avait en vue surtout la réforme de la Curie, avait demandé un projet en même temps à saint Antonin de Florence, qui mourut presque aussitôt (2 mai 1459), et au vénitien Domenicho de Domenichi, qui écrivit un *Tractatus de reformatione curiae romanae*.

(2) 4e règle, p. 287 : « Diffinitur enim vita cuiuslibet in nominis eius diffinitione ».

ses domaines en dépit du droit, et unir au pouvoir temporel la haute direction sur l'administration religieuse ; on vit Sigismond aller jusqu'à tolérer, sinon susciter, des attentats contre la vie de son évêque, et à l'assiéger lui-même, dans une place sans défenseurs, pour lui arracher de force des signatures ; on le vit enfin tenir tête à l'autorité suprême et braver ouvertement les censures de l'Église.

Les espoirs de Nicolas de Cues s'effondraient un à un ; mais son âme resta droite et ferme. Il supporta les échecs, il résista aux orages, gémissant parfois, ne pliant jamais ; et à souffrir ainsi, il se purifia lui-même, en revêtant chaque jour davantage cette « forme du Christ », dont il avait parlé si souvent et qui s'acquiert par imitation (1).

Ce n'est pas qu'il n'ait eu ses défauts. Humaniste, son zèle ne fut pas des plus désintéressé ; avocat, sa spontanéité spirituelle ou fougueuse ne fut pas toujours marquée au coin d'une parfaite délicatesse ; réformateur, il eut parfois la main rude et l'impatience irascible ; plaideur, il fut tenace jusqu'à l'entêtement ; évêque, il joignit à une susceptibilité excessive des préoccupations d'ordre matériel qui rappellent un peu trop ses origines. Son caractère, en un mot, ne paraît pas avoir été à la hauteur de son intelligence et de sa vertu. Mais la discipline qu'il exigeait de tous, il sut se l'imposer à lui-même ; et son âme, toute pénétrée de foi dès l'origine, s'affina progressivement par la méditation, par l'effort moral, par la souffrance acceptée, en un mot, par le contrat intime et prolongé avec le Christ. La suite de ses sermons révèle, chez lui, une piété de plus en plus tendre et affective ; elle autorise à établir un parallélisme entre le développement de sa vie spirituelle et celui de son système philosophique : tandis que, dans sa pensée, se superposait, à une idéologie statique, une conception dynamique de la réalité, dans son âme, la foi, plus spéculative et plus froide d'abord, se pénétrait davantage d'amour.

Si l'on veut avoir, de l'ensemble de l'activité de Nicolas, la vue la plus synthétique et la plus juste, c'est à Rome, dans ses dernières années, qu'il faut le suivre. Malgré ses malheurs et le souci de ses démêlés avec Sigismond, malgré des interruptions annuelles causées par la maladie, il défend le patrimoine pontifical avec l'ardeur de l'« Hercule des Eugéniens », il visite et réforme les églises avec le zèle du cardinal-légat de 1450, il écrit la *Reformatio generalis* et la *Cribratio Alchoran* avec l'élévation de pensée du *De Concordantia catholica*, il étudie la *Vie des philosophes* avec la curiosité de l'humaniste de 1426, il compose, coup sur coup, de multiples traités philosophiques et met la dernière main à la collection de ses sermons, avec la sérénité d'un sage. Alors que déjà la mort le menace, il fait preuve, dans tous les domaines, de cet extraordinaire courage au

(1) *Reformatio generalis*, p. 283.

travail qu'ont admiré tout ceux qui l'ont approché (1), et néanmoins, il se prête à tous les services que demande de lui le conseiller de Breslau, et se montre aussi accueillant pour Filelfe qu'il l'a été pour Peuerbach (2). Honoré comme camérier du sacre-collège (3), comme le « vice-pape », qui, on le savait, avait naguère, malgré son absence, obtenu des voix au conclave, il demeurait plus ami de la frugalité et de la simplicité qu'il ne l'exigeait de ses confrères dans le cardinalat (4). Lui qui prêchait la fidélité à l'amitié (5), il sut se gagner des amis de choix et s'attacher ses familiers par les attentions dont il les entourait (6). Adversaire du faste et de l'ambition, il se montrait large et empressé dans la reconnaissance. On vénérait en lui le « miroir de toutes les vertus » ; mais entre toutes, dans un monde corrompu et corruptible, on admirait « son intégrité plus ferme que l'Apennin » (7).

S'« il ne se souciait pas de posséder », comme le dit Vespasiano (8) ; si, comme l'ont déclaré Bernard de Krayburg, Jean Busch et Nicolas Merboth, qui le virent à l'œuvre, l'un dans le sud, l'autre dans le nord de

(1) *Chronicon Petri Bethleemitici*, p. 392 ; etc.

(2) Lettre de Filelfe à Bussi, 26 mars 1460, dans *Epistolae*, f° 113.

(3) Nous le trouvons cité comme camérier, le 5 juillet 1463 (Eubel, t. II, p. 36, n° 200). Le 28 janvier 1464, il transmet le sceau à son successeur, le cardinal de Saint-Chrysogone, Jacques Amanati, évêque de Pavie (Eubel, II, 37, n° 209).

(4) Cortesius, *De Cardinalatu*, f° 45 ; et cod. 1024. S. Lor. in Luc. 25 de la bibl. Vitt. Emm. de Rome, p. 34.

(5) Sermon *Ut manifestetur*, 24 juin 1446, p. 451. Il recommande de consacrer le dimanche au souvenir des amis.

(6) Notons, parmi ceux-ci, outre son secrétaire, Bussi, et Pierre d'Erkelenz : Louis Sauerborn, de Coblentz, docteur en droit, son familier, qui fut nommé chanoine prébendé de Saint-Victor à Xanten, diocèse de Cologne, le 16 février 1453 (*Reg. vatic.* 401, f° 236). — Henri Pomert de Lübeck, qu'il trouva notaire à Brixen à son arrivée, qu'il amena avec lui au cours de sa grande légation et dont il fit son chapelain. Pomert écrit, le 14 mars 1450, le rapport du chapitre de Brixen au pape sur l'élection canonique de Léonard Wiesmayer (Orig. *Schatzarchiv* d'Innsbrück, 8962). Il n'est donc pas, comme l'a affirmé Jaeger, un étranger amené par Cusa. Nous le trouvons, le 10 janvier 1460, chanoine de Lübeck et prévôt de Saint-Paul de Münster (*Arch. di Stato*, Oblig. part. Pii II, 1458 1464, f° 10). — Jean Stam, de Trèves, qui est son notaire dès le 7 juin 1449 (Arch. de Trèves, Urk. G 1), qui reçoit, le 26 août 1460, un canonicat et une prébende dans les églises de Saint-Siméon de Trèves et de Saint-Paulin hors les murs de la même ville (*Reg. vatic.* 478, f° 188), et que nous trouvons, le 26 janv. 1462, chapelain de Nicolas, chanoine de Saint-Florin de Coblentz et curé de Berge, au dioc. de Metz (*Arch. di Stato*, vol. cité, f° 25'). — Simon de Welen, docteur en décrets, son neveu, dont il a été souvent question plus haut. Etant sous-diacre, Simon avait obtenu de Calixte III la paroisse de Thionville, au dioc. de Metz, moyennant promesse de se faire ordonner dans les cinq ans. Il quitta néanmoins l'Université, mais resta à Padoue, au service de Nicolas, et échangea la cure de Thionville pour celle de Berncastel. Par bulle du 19 janv. 1461, Pie II l'absout et lui laisse un an pour se faire ordonner (*Reg. vatic.* 507, f° 64').

(7) Bussi, dans Botfield, *Praefationes*, p. 75 à 77.

(8) *Op. cit.*, I, 170 : « Non si cura di avere ».

l'Allemagne, le troisième à Rome, il faisait fi des présents, comment expliquer que Heimburg ait pu le dépeindre néanmoins comme un homme d'argent ? C'est que Nicolas travailla à enrichir l'évêché de Brixen et montra quelque âpreté à en faire recueillir les revenus, même après son départ. C'est aussi qu'il a pratiqué, jusqu'à un certain point, le cumul des bénéfices, et en a reçu de nouveaux jusque dans les dernières années de sa vie (1). Disons néanmoins à sa décharge, que cette tare fut chez lui beaucoup moindre que chez la plupart de ses contemporains; qu'il reçut d'ailleurs toujours du pape les dispenses nécessaires; et surtout qu'il fit, non seulement de ses modestes revenus, mais de son patrimoine, le plus noble des usages en fondant l'hospice de Cues, se condamnant, de ce fait, à mourir dans un état voisin du dénuement (2).

La décision fut prise au plus tard en 1446, et la construction commença probablement en 1451. Nicolas, avant de partir pour sa légation en Allemagne, avait fait son testament, après avoir obtenu au préalable autorisation de disposer de tous ses biens et de résilier, permuter ou grever de pensions ses bénéfices (3). L'hospice édifié et doté avant le 1er mai 1453 (4), il ne restait qu'à y élever, à la place de l'antique cha-

(1) Une bulle du 5 février 1462 (*Reg. vatic.* 489, f° 55) lui donne en commende le monastère prémontré des SS. Séverin et Martin hors les murs d'Orvieto. Une bulle du 10 nov. 1463 (*Reg. vatic.* 495, f° 58) lui confère la prévôté de Saint-Maurice, hors les murs d'Hildesheim. Outre ce dernier bénéfice, d'un revenu de 300 fl. rhénans, qui passa à Jean Römer de Briedel (*Archivio di Stato* de Rome, Annates de Paul II, 4 janv. 1465, f° 59v), Nicolas possédait encore, lorsqu'il mourut, le personat de Schindel, au diocèse de Liége, d'un revenu égal, qui passa à Pierre d'Erkelenz (*ibid.*, f° 11), et la prévôté de Münster-Meinfeld, d'un revenu de 400 fl. rhénans, qui passa à Simon de Welen (*ibid.*, f° 42). H. Dubrulle, *Bullaire de la province de Reims sous le pontificat de Pie II*, Lille, 1905, n° 308, signale, sour la date du 31 août 1460, la « concession de l'archidiaconé de Châlons que possédait Nicolas, du titre de S. Pierre-aux-Liens » ; mais la bulle à laquelle il renvoie, et qui est en réalité du 9 déc. 1461, déclare seulement que le bénéfice concédé à Alexandre de Saxoferrato est vacant par le fait que Nicolas de Cues en a privé l'ancien évêque d'Alet (*Reg. vatic.* 483, f° 196). On sait qu'Ambroise de Cambrai, abbé de Saint-Germain, élu évêque d'Alet le 23 sept. 1455, fut convaincu de complicité dans la fabrication d'une fausse dispense de mariage au profit du comte Jean d'Armagnac. Le procès, instruit et tranché par Cusa, aboutit à la déposition et à la dégradation de l'évêque. Cf. Raynaldi, *Annal. eccles.*, ad a. 1460, n° 112 ; et *Dict. d'Hist. et Géogr. ecclés.*, art. Alet, col. 165.

(2) « Fu poverissimo », dit Vespasiano, I, 170. « Licet demum continuare non possim statum cardinalis propter defectum... », déclare Nicolas au pape, dans une lettre du 23 août 1461 (*Cod. cusan.* 221, p. 221) ; et Pie II répond, dans les bulles citées plus haut : « Ut statum suum decentius et onera huiusmodi commodius supportare valeat, de alicuius subventionis auxilio providere volentes... (Bulle du 5 février 1462). Nos, volentes tibi, ut expensarum onera quae te iugiter de necessitate subire oportet facilius supportare valeas... (Bulle du 10 nov. 1463). Les cardinaux, en raison de la pauvreté de leur confrère, lui votèrent à plusieurs reprises, en 1463 et 1464, des concessions pécuniaires (Eubel, II, 37, n° 207 et note).

(3) Deux bulles, d. Fabriani, 29 août 1450. *Reg. vatic.* 413, f° 162.

(4) Date d'une bulle accordant indulgence aux visiteurs de la chapelle en construction. *Reg. vatic.* 400, f° 279v ; et *Arch. de Cues*, n° 28.

pelle Saint-Nicolas, le joli bijou dont les lignes sobres se mirent encore aujourd'hui dans la Moselle (1). Trois ans y suffirent ; mais le cardinal se réservait de le consacrer et de l'inaugurer lui-même. Le 3 décembre 1458, il scelle l'acte de fondation de l'œuvre (2) ; le 2 janvier 1459, il fait confirmer par Pie II ses dons et promesses testamentaires, et prendre l'hospice sous la juridiction du saint-siège (3) ; puis, le mois suivant, il obtient provisoirement le privilège de l'autel portatif pour la chapelle, jusqu'à sa consécration (4). Celle-ci n'eut lieu qu'en 1465, après la mort du fondateur ; mais tout fait supposer que, déjà de son vivant, l'hospice reçut quelques-uns des destinataires de ses royales libéralités. Il voulait que la maison Saint-Nicolas reçût 33 hommes pauvres, âgés d'au moins cinquante ans; et parmi eux, autant que possible, six prêtres et six nobles (5). Son intention était de fonder une communauté où fleurirait la piété ; mais il espérait aussi que l'élite, prêtres et nobles, entretiendrait la piété par la science. Voilà pourquoi il réserva pour le travail intellectuel la plus belle salle de l'hospice, qu'il enrichit du superbe trésor de ses manuscrits (6).

Il fit plus encore et mieux pour les études. Imitant les cardinaux Cesarini et Capranica, son maître et son condisciple, il fonda vingt bourses pour jeunes étudiants, et fit établir, pour recevoir ces derniers, une maison que son règlement a fait considérer avec raison comme une sorte de petit séminaire (7).

(1) La chapelle est achevée avant le 7 mai 1457. *Arch. Cues*, n° 36.

(2) « D. Rome, in domibus nostre solite residencie ». Acte publié par Hontheim, *Histor. Trev. diplomatica et pragmatica*, August. Vind., 1750, t. II, p. 435 seq ; et par Marx, *N. v. C.*, p. 180-191, d'après l'original de Cues, n° 41. Les traductions allemandes que l'on trouve dans Scharpff, p. 347, et dans Düx, II, 490, sont des reproductions de celle de Martini dans Schmidt, *Baudenkmäle der römischen Periode u. des Mittelalters in Trier*, 1841, 3e livraison, p. 52 seq. Marx en donne une traduction nouvelle.

(3) Bulle datée de Rome, 2 janvier 1459. *Reg. vatic.* 473, f° 163v, et Arch. di Stato, *Reg. annat.*, 1459-1461, f° 190. La valeur des legs est évaluée à 20.000 florins.

(4) Bulle datée de Pérouse, 8 février 1459. *Reg. vatic.* 469, f° 362.

(5) Ces pensionnaires devraient être désignés par une commission spéciale ; mais le cardinal, fidèle au devoir de la condescendance envers la hiérarchie ecclésisatique et à celui de la reconnaissance, réserva trois cellules au choix de l'archevêque de Trèves, deux à celui de la ville de Trèves, et une à celui de Théodore de Manderscheid ou de ses successeurs. Il leur proposa, comme un modèle dont ils devaient se rapprocher le plus possible, le règlement des frères lais des chanoines réguliers de Saint-Augustin, et astreignit les clercs à la récitation des heures canoniales dans la chapelle.

(6) Malgré des pertes assez nombreuses, on y voit encore environ 270 volumes antérieurs au XVIe siècle, dont plusieurs sont d'un inestimable prix.

(7) Voir sur la *Bursa cusana*, comme on l'appelle, Marx, *N. v. C.*, p. 210-220 ; les statuts rédigés en 1469, par le recteur Théodore de Xanten, chanoine de Liége et d'Aix-la-Chapelle, qui dit agir au nom du cardinal, ont été publiés *ibid.*, p. 238-243.

Les étudiants, qui devaient être tonsurés et aptes à entrer en classe de

L'Institut, érigé à Deventer par les soins de Théodore de Xanten, ne fonctionna guère plus d'un siècle avant de passer en mains protestantes. L'hospice de Cues, lui, est toujours debout; et dans sa chapelle, devant le superbe tryptique où ils voient agenouillé le cardinal Nicolas de Cusa près de son frère Jean (1), sans interruption depuis plus de quatre siècles, des pauvres rendent grâce à leur bienfaiteur, en priant pour lui le Dieu qu'il « aima », qu'il « craignit », et que, comme le rappelle la plaque qui recouvre son cœur, « seul il servit ».

Nicolas, depuis plusieurs années, croyait sa vie sérieusement menacée de la part de ses ennemis, lorsqu'en 1460, au cours de l'attentat de Bruneck, il renouvela son testament (2). C'est sous le coup d'une grave maladie que, le 15 juin 1461, à Rome, il dicta ses suprêmes volontés à son secrétaire, Henri Pomert, en présence de Jean Stam et de Pierre d'Erkelenz (3). L'air favorable d'Orvieto, que lui avait conseillé Pierre Barbo, lui rendit la santé (4). Il y refit, l'année suivante, une villégiature de trois mois, non sans y souffrir de la goutte au point de devoir interrompre tout effort intellectuel (5). De même, il y passa l'été de

septième, étaient désignés, deux par le chapitre de Liége, un par le curé de Schindel, un par la collégiale de Münster-Meinfeld, un par le curé de Saint-Wendel, en souvenir évidemment des bénéfices possédés par Cusa ; trois par la ville de Deventer, qui avait la garde de l'établissement ; les autres par le recteur de l'hospice de Cues.

La durée des études était de sept ans; mais les élèves ne recevaient dans la maison même que des répétitions ; ils suivaient le *Studium generale* du collège de Deventer, fondé par les Frères de la vie commune, le même où fréquenta, selon toute vraisemblance, le jeune Nicolas Krebs, et qu'allait illustrer bientôt Alexandre Hégius.

(1) Le volet de gauche représente le couronnement d'épines; celui de droite, la mise au tombeau ; le panneau central représente le Christ en croix, entouré des deux larrons et de multiples personnages. Au premier plan, les deux frères, à genoux, prient. Le tableau, œuvre, semble-t-il, d'un peintre de l'école de Cologne, fut enlevé de la chapelle au XVIII[e] siècle. Gœrres, qui le posséda plus de 30 ans, finit par le restituer à l'hospice. On peut en voir une reproduction dans Marx, *N. v. C.*, p. 172.

(2) Autographe à la bibl. de Bamberg, ms. bibliques, nº 19. Cf. Falk, dans *Theolog. Revue*, 8 janvier 1907, p. 18.

(3) La veille, il avait reçu visite de Pie II qui lui avait donné l'autorisation nécessaire. Ce testament a été reproduit textuellement dans celui du 6 août 1464.

(4) Lettre de Cusa à l'évêque de Padoue, 10 septembre : « Fui in Junio et Julio Rome gravissima infirmitate valde debilitatus. De concilio amicorum et maxime rev. d. sancti Marci, ad Urbem Veterem me contuli et in illo aere michi valde convenienti, recuperavi Dei gracia robur sanitatis ». *Cod. cusan.*, 221, p. 222. Nous trouvons Nicolas à Orvieto le 23 juillet (*Cod. cus.*, p. 219). Le 23 août, il annonce au pape sa guérison et se déclare prêt à rentrer à Rome (*Cod. cit.*, p. 220). Il n'y rentrera néanmoins qu'entre le 15 sept. et le 8 octobre (*Cod. cit.*, p. 120 et 297).

(5) En 1462, Cusa passe à Viterbe le 23 mai (*Cod. cusan.* 221, fº 355) ; et à Monteflaschone le 25 (*Cod. venet. lat.*, Cl. XIII, 90, fº 11'). Il est à Orvieto le 6 juin (*SS. Rerum Silesic.* VIII, nº 102). Le 23 juillet, il écrit à l'évêque de Feltre : « Podagra heri incepit fluere, et dolor me totum inhabilitat ad omnia intellectualia (*Cod. cus.*, p. 355). Il est encore à Orvieto le 17 août (*Cod. cit.*, p. 434).

1463 (1). Mais en 1464, l'affaire de Bohême, dont il avait reçu la charge, le retint en curie (2). On l'attendait à Ancône, où elle s'était transportée, lorsqu'à Todi, dans le palais épiscopal, il fut saisi par la maladie qui, cette fois, devait l'emporter, malgré les soins des deux médecins, ses amis, Paul Toscanelli et Fernand Martins. C'est là, qu'en leur présence, ainsi qu'en celle de Bussi et de Jean Romer, il dicta à Pierre d'Erkelenz son dernier testament, celui du 6 août 1464, qui consacrait ses libéralités, et dont les exécuteurs devaient etre les cardinaux Jean Carvajal, Pierre Barbo et Bérard Eruli (3). Le 13 août, Pie II approuva cet acte et en confirma la validité, bien que Nicolas n'y eût pas, selon la règle, légué le quart de ses biens pour la croisade (4) ; mais déjà, depuis deux jours, le cardinal de Cusa avait cessé de vivre.

« Son corps fut conduit à Rome sans être embaumé, écrit le procureur de Breslau ; et, malgré la grande chaleur, il ne s'en dégageait d'autre odeur que celle de la rose (5) ». Selon son désir, il fut inhumé dans son église cardinalice (6). « Une foule énorme l'accompagna à son tombeau, et l'on entendit, ajoute le témoin, beaucoup plus de lamentations qu'aux funérailles du pape Pie II ».

Un monument élevé là, sur ses indications, par Pierre d'Erkelenz, rappelle la dévotion à saint Pierre-ès-liens, de celui qui, après les errements de sa jeunesse, travailla et souffrit tant pour affermir la chaire pontificale (7). Un autre recouvre à Cues le foyer de sa charité, son cœur,

(1) Il est à Orvieto le 21 juin (*Cod. cus.*, p. 506), et le 7 juillet (*Cod. cit.*, p. 73). On le retrouve à Rome le 19 octobre (*Cod. cit.*, p. 537).

(2) Voir plus haut, p. 227. Nicolas est encore à Rome le 19 juin (*Stadtarchiv de* Breslau, Roppan 26kkkkk.

(3) Texte publié dans *Histor. Jahrb.*, t. XIV, p. 553 ; et mieux par Marx, *N. v. C.*, p. 226-231. L'original est en double aux archives de l'hospice de Cues, nº 48. Une copie en est conservée aux archives de l'« Anima », à Rome. Cf. Nagl. *Urkundliches*, nº 70.

(4) *Reg. vatic.*, 497, fº 59r.

(5) *SS. Rer. Silesic.*, IX, 94.

(6) Son testament porte « ... ad ecclesiam S. Petri ad Vincula ... ubi etiam sepulturam suam elegit ante cathenas, si ipsum citra Florentiam mori contingeret ; et si ultra Florentiam, voluit quod corpus eius ad hospitale duceretur ad sepulturam ibidem sibi paratam ». Cf. Texte dans Marx, *N. v. C.*, p. 229.

(7) Le monument, en haut relief, œuvre d'Andrea Bregno, se trouve encore sur la muraille de la nef de gauche où il a été placé. Il représente le cardinal à genoux, mains jointes et priant. Il porte la suscription :

Qui iacet ante tuas Nicolaus petre catenas,
Hoc opus erexit. Cetera marmor habet.

MCCCCLXV

Le marbre auquel font allusion ces vers, c'est la pierre tombale, qui a été relevée récemment et scellée dans la muraille, près du monument. Elle porte gravée l'image du cardinal, en mitre, la tête reposant sur deux coussins, les mains croisées sur la chasuble. Au-dessous, on lit l'inscription : « Dilexit Deum, timuit et vene-

qui occupe seul le tombeau préparé par ses soins dans la chapelle de l'hospice Saint-Nicolas (1), au bord du paisible fleuve chanté par Ausone (2).

Que l'on considère un instant sa physionomie, telle que l'a fixée dans le marbre le ciseau d'Andrea Bregno ; on verra le « grand », le « bel homme » qu'il fut dans sa maturité, courbé sous le poids des labeurs et des peines plus que sous le fardeau des ans ; mais à la beauté physique a survécu la beauté morale qui brille, d'une lumière douce, sur ses traits. Ces yeux condescendants et résignés, sans tristesse pourtant ; cette figure devant laquelle on s'arrête, frappé par sa dignité, attiré par sa bonté ; cette physionomie entière qui respire une confiance calme et sûre, bien que consciente des misères inévitables, c'est lui-même : l'homme qui a souffert, mais qui croit et qui aime ; l'homme qui n'a pas connu les joies du moissonneur, mais qui a semé et qui sait son labeur fécond ; l'homme qui, malgré tous les démentis, reste optimiste, mais qui place tout son espoir dans un monde meilleur, celui de l'au delà. On ne s'étonnera pas trop alors, que le cardinal ait été regardé par plusieurs comme un saint, et que Nicolas Merboth ait osé prophétiser que des miracles se produiraient sur son tombeau (3).

Tel fut Nicolas de Cues : moins brillant que Cesarini dans la vie publique, moins artiste qu'Orsini, moins influent que Bessarion sur les penseurs de son temps, moins sûr théologien que Torquemada, moins

ratus est, ac illi soli servivit. Promissio retributionis non fefellit eum. Vixit annis LXIII » ; et autour de la plaque : « Nicolaus de Cusa Treveren. Sancti Petri ad vincula cardinalis, Brixinen. episcopus. Tuderti obiit MCCCCLXIIII. XI Augusti. Ob devocionem cathenarum sancti Petri hic sepeliri voluit ». Les ossements que recouvrait cette pierre ont été portés dans la nef centrale, où ils se trouvent mêlés à d'autres. Le monument, avec l'inscription qui le surmonte, a été reproduit en gravure dans Fr. Tosi, *Raccolta di Monumenti sacri e sepolcrali sculptiti in Roma nei Secoli* XV *e* XVI, t. III, Roma, 1853, tabula LXII ; et dans Ramboux, *Kunstgesch. des Mittelalters*, Côln, 1860. N. Valois lui a emprunté récemment la figure du cardinal, pour en illustrer son ouvrage : *Le pape et le concile*, t. II, p. 62.

(1) Plaque en cuivre, au milieu de la nef. Elle porte, gravé en grandeur naturelle, un portrait du cardinal plus jeune que sur la plaque de Rome. Tout autour court l'inscription : « Nicolao de Cusa tit. s. Petri ad vincula presbytero Cardinali et Episcopo Brixin., qui obiit Tuderti huius hospitalis fundator, MCCCCLXIIII die XI Augusti et ob devocionem Rome ante cathenas s. Petri sepeliri voluit». La partie centrale de la gravure porte, sur un tableau : « Dilexit Deum, timuit ac veneratus est, ac illi soli servivit, promissio retributionis non fefellit eum. Vixit annis LXIII, Deo et hominibus charus » ; et la dédicace : « Benefactori suo munificentissimo P. de Ercklens Decanus aquensis faciendum curavit 1488 ». Voir une comparaison assez fantaisiste des deux monuments, de Rome et de Cues, par Rahn, dans *Berichte der Antiquar. Gesellsch. in Zurich*, 1869, p. 62.

(2) Nicolas mentionne, au *De Conc. cath.*, p. 777 « l'admirable poème » d'Ausone.

(3) « Man sal erfinden, das er noch grosse signa thun wirt, wann er was die cron der gerechtigkeit und vil andir togent, die er an im hatt ». Cf. *SS. Rer. Silesic.*, IX, 94.

pieux peut-être qu'Albergati, il réunit, à des degrés divers, toutes leurs qualités, en y ajoutant plus de profondeur et de sublimité dans la spéculation scientifique, métaphysique ou religieuse. On peut regretter chez lui certaine obscurité germanique dont il avait conscience (1) et que ne put dissiper complètement le soleil d'Italie ; on peut, on doit blâmer certaines hardiesses de sa pensée, ou plutôt de son langage ; on peut trouver qu'il eût dû tempérer parfois de plus de douceur sa fermeté ; mais on ne saurait contester la pénétration de son esprit, la pureté de ses intentions et l'inaltérable ardeur de son zèle.

(1) Il y fait allusion dans le *De Dato Patris luminum*, ch. I, p. 284 : « Etsi jam ante P. T. nota sit ingenii mei obscuritas ».

APPENDICE I

Les œuvres de Nicolas de Cues

A. — Editions générales.

Quatre éditions d'ensemble des œuvres de Cusa ont été publiées ; la première est du XV[e] siècle, et les trois autres du XVI[e].

I. — La première sortit, croit-on, des ateliers de Martin Flach, à Strasbourg (1), avant février 1490. C'est un in-f° de 45 lignes à la page, en caractères gothiques, sans initiales de titres ni de chapitres. Il comprend deux parties, précédées chacune du même prologue : « Prohemium : (I)n hoc volumine continentur certi tractatus et libri altissime contemplacionis et doctrine : a preclare memorie prestantissimo doctissimoque viro Nic° de Cusa Sacros[e] Ro. eccl[e] tit[l] S[i] Petri ad v. presbytero cardinali inter alios plures editi, de cuius quidem viri summis laudibus et virtute sicuti venerandus quondam Joannes Andreas episcopus Aleriensis, apostolice bibliothece secretarius, homo eloquentissimus ac doctus : illius familiaritate et commercio aliquando usus in quodam loco testatur...». Suit une longue citation de Bussi, et une liste des ouvrages qui composent chaque partie.

La « Pars I » contient, en ses 102 f[os] : De docta ignorantia libri tres. — Apologia docte ignorantie. — De conjecturis libri duo. — De filiatione Dei. — Dyalogus de Genesi. — Ydiote libri quatuor.

La « Pars II », de 170 f[os], contient : De visione Dei. — De pace fidei. — Reparatio Kalendarii. — De mathematicis complementis. — Cribratio Alchoran libri tres. — De venatione sapientie. — De ludo globi libri duo. — Compendium.

(1) Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgartiae et Tubingiae, 1826, n° 5893, regarde cette édition comme antérieure à 1500. On a reconnu en elle une œuvre de Martin Flach, de Strasbourg. Ch. Smidt ne la cite pas cependant parmi les publications de Martin Flach, dans son « Répertoire bibliographique strasbourgeois », t. VI, Strasbourg, 1893. A la suite de Holtrop, *Catalogus libr. saec. XV impressorum*, n° 687, le catalogue de la bibl. de Berlin lui assigne comme date probable 1488, tandis que celui du British Museum porte 1490. L'édition est rare, non introuvable. Les deux parties sont réunies à la bibl. impér. de Berlin, sous la cote Bn. 2864, et au British Museum, en double exemplaire, sous la cote 3705 ee 5 et 3705 ee 6. Nous les avons vues aussi à la bibl. nationale de Munich. La bibl. de Cues ne les possède pas, mais l'exemplaire de la bibl. de la ville de Trèves porte l'inscription : « Liber hospitalis s. Nicolai de Cusa datus per dominum Petrum de Ercklenz, Ecclesie b. Marie Aquensis decanum licet immeritum, anno domini MCCCC Nonagesimo de mense februarii ». Le British Museum possède encore, sous le n° 3833 cc 2 (2), la première partie seule, et la Bibl. imper. de Berlin, Be 472, la seconde seule. L'édition a été décrite par A. Richter, *Die neuesten Darstellungen der Philosophie des Nikolaus von Cues*, dans *Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik*, t. 78, p. 285 seq.

— Trialogus de Possest. — Contra Bohemos. — De mathematica perfectione. — De berillo. — De dato patris luminum. — De querendo Deum. — Dyalogus de apice theorie.

II. — La seconde édition, en deux vol. in 4°, caractères latins, de 34 lignes à la page, qui parut à Milan, chez Stefano Dolcino, en 1502, n'est qu'une réimpression de la première. Même prologue, même ordre des traités, même groupement, même orthographe (1).

Sans doute, le *De Ludo globi* et le *Compendium theologicum* manquent dans l'exemplaire de la *Biblioteca Corsiniana* de Rome, décrit par Berti (2) ; mais ils se retrouvent dans celui de la *Biblioteca Casanatense* (incun. n° 32) et dans celui de la Bibliothèque impériale de Berlin (Be. 473). Une lacune de ce genre n'est d'ailleurs pas sans exemple, puisqu'à l'exemplaire de Berlin manquent le *De Mathematica perfectione* et le *De Beryllo*. Les traités de l'édition gothique ne se retrouvent au complet, à notre connaissance, que dans l'incunable n° 32 de la *Bibl. Casanatense* de Rome (3) ; mais ici manque l'épître dédicatoire qui constitue l'unique nouveauté de l'édition italienne.

Cette lettre, par laquelle s'ouvre le 1er volume, est adressée par Roland, marquis de Pallavicini, au cardinal de Rouen, légat apostolique, Georges d'Amboise, qui était venu à Milan en 1500, comme lieutenant du roi Louis XII. Elle est datée : « Ex Castro Lauro Anno gratiae MCCCCCII ». Nous savons par elle que Roland a connu les ouvrages de Cusa par le vicaire général des frères mineurs de l'observance, Jérôme Tornielli, et qu'il a tenu à les faire imprimer à ses propres frais.

III. — Plus originale est l'édition publiée par les soins de Jacques Lefèvre d'Etaples, à Paris, en 1514, chez Josse Badius, et dédiée par lui à Denys Briçonnet, évêque de Toulon, dans une épître datée : « Ex Parisiensi Academia, Anno ejusdem Christi Dei Salvatoris nostri MDXIIII ».

Lefèvre a reproduit tous les traités de l'édition allemande, mais sans s'astreindre à suivre le même ordre, et en réservant pour un troisième volume les opuscules mathématiques. Il a travaillé d'ailleurs à enrichir sa publication de nombre d'œuvres inédites. Son élève Beatus Rhenanus, de Schlestadt, et Grégoire Reisch (Ruschius), prieur de la Chartreuse de Fribourg (4), lui procurèrent le *De Deo abscondito*. Il reçut le dialogue *De Annunciatione* de la bibliothèque des Papes. Le docteur ès arts et décrets Jean Solidus, de Cracovie, et le français, Pierre Meriele, ses amis, empruntèrent pour lui, à deux gros volumes de sermons conservés à Rome, la matière des *Exercitationum libri 10*. La *Conjectura de novissimis diebus* lui fut envoyée par Jean Cordonnier (Calceator) (5) et Grégoire Reisch. Beatus Rhenanus lui transmit l'*Epistola*

(1) Par exemple, *Docta Ign.*, ch. 7 : Pyctagoras. *Conject.*, au début : N. Cusa. *De fil. Dei*, au début, N. de Cusa. *De Genesi*, fin, Nico. de Cusza, etc.

(2) N° 65, E, 23. Cf. Domenico Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia nella seconda metà del Secolo XVI e nella prima del XVII*, Roma, 1876, p. 201. P. Duhem, *Léonard de Vinci*, t. II, 102, n'a connu que cet exemplaire.

(3) Un autre exemplaire est au British Museum (4376 gg 2) ; mais nous n'avons pu en vérifier le contenu.

(4) Reisch est l'auteur de la *Margarita philosophica*, sorte d'encyclopédie qui fut imprimée à Heidelberg en 1496 et réimprimée jusqu'en 1535. Cf. Hurter, *Nomenclator*, II, 1279. Graesse, *Trésor des livres rares et précieux*, Dresde, 1861, t. VI, p. 73.

(5) Auteur d'une prophétie intitulée : « Sybillae de Christi Domini passione deque mundi conflagratione et universi judicio vaticinium », qui parut à Paris en 1531, chez Jean Petit. Cf. Graesse, II, 13.

ad Rhodericum et les deux lettres *De usu communionis ad Bohemos* qu'il tenait de Jean Capnion Phorcensis, docteur en lois (1). Son ami Jacques Lefèvre, de Deventer, lui fit don de la *Correctio tabularum Alphonsi*, du *De Geometricis transmutationibus* et du *De Arithmeticis complementis*. Il fit faire par le frère Toussaint (2), vicaire du monastère des Augustins de Livry, près la forêt de Bondy, un commentaire de ces deux derniers ouvrages, ainsi que du *De Mathematicis complementis* et du *De Mathematica perfectione*. Enfin, Nicolas Morave (Moravus), prêtre à Nuremberg, lui envoya le *Complementum theologicum* ; et deux Mayençais, Gaspard Vesthusenus, docteur en droit, et son frère Quilien lui procurèrent les *Catholicae concordantiae libri tres*.

Malgré toute sa diligence, il ne put découvrir le *Directorium speculantis* ou *Dialogus de non aliud*, qu'il prenait pour deux ouvrages distincts; le *Liber de figura mundi*, composé à Orvieto (3); le *Liber inquisitionis Veri et Boni* (4); et les *Tabulae Persicae in latinum ex graeco reductae* (5). Il eût pu ajouter à cette liste le *De Modo habilitandi ingenium ad discursum in dubiis*, auquel Nicolas de Cues fait allusion dans le *De Concordantia Catholica* (6).

Son édition parut sous le titre : « Haec accurata recognitio trium voluminum operum clarissimi P. Nicolai Cusae, card., ex officina Ascensiana recenter emissa est, cujus universalem indicem proxime sequens pagina monstrat » (7).

IV. — Pressé par nombre de savants de tous pays venus à Bâle, en 1565 surtout, Henri Petri se décida à publier la dernière édition qui ait paru des œuvres de Cusa. Il la dédia au Recteur magnifique et à toute la régence de l'Académie de Bâle, en une lettre datée : « Ex officina nostra, anno MDLXV, mense Augusti ». Elle porte le titre : « D. Nicolai de Cusa cardinalis, utriusque Juris Doctoris, in omnique Philosophia incomparabilis viri opera » (8) ; et n'est guère plus complète que celle de Lefèvre qu'elle reproduit. Elle ajoute pourtant à l'édition de Paris quelques opuscules mathématiques qui avaient paru en 1533 avec les œuvres de Regiomontan : le *De Quadratura circuli*, le *De Una recti curvique mensura*, etc.

Les trois tomes qui la composent sont réunis en un gros volume in-4° à pagination suivie, auquel nous nous référons de préférence, parce que, tout en étant lui-même assez rare, il est cependant de beaucoup le plus répandu.

Nous n'avons pas trouvé trace de l'édition de Nuremberg 1514, dont parle, sans doute par erreur, Fabricius, dans sa *Bibliotheca latina mediae*

(1) Auteur d'un dialogue *De Verbo mirifico*, dans lequel il prétend expliquer tous les secrets des philosophies grecque, latine, hébraïque et chrétienne. Cf. Gessner, *Bibliotheca instituta et collecta*, Tiguri, 1585, p. 418.

(2) *Omnisanctus*. Cantor, *op. cit.* p. 187, ne connaît pas ce personnage.

(3) Cf. *De Venatione sapientiae*, édit. Bâle, p. 316.

(4) Cité par Cusa dans *De Concord. Cathol.*, p. 706.

(5) Tous ces renseignements sont donnés par Lefèvre, à la suite de son épître dédicatoire.

(6) Livre III, ch. 38, p. 818. « De modo vero habilitandi ingenium ad discursum in dubiis hoc anno tractatulum collegi ». L'opuscule est donc de 1433.

(7) Ph. Renouard la décrit et en indique plusieurs exemplaires, dans sa *Bibliographie des impressions et des œuvres de Josse Badius Ascensius, imprimeur et humaniste*, t. II, Paris, 1908, p. 356-357.

(8) Le qualificatif « utriusque Juris doctor » n'a pu être appliqué à Cusa que par erreur.

et infimae aetatis, t. I, p. 405 ; et il est facile de découvrir comment on a pu être amené à parler d'une édition de Ratisbonne, 1847 (1).

B. — Editions partielles et traductions

Parmi les éditions particulières, il nous faut signaler d'abord celles de certains écrits de Nicolas de Cues qui n'ont pas trouvé place dans l'une ou l'autre des quatre éditions dont il vient d'être question.

Deux œuvres ont été publiées par J. M. Düx, en appendice à son ouvrage intitulé : « Der deutsche Cardinal Nikolaus von Cues und die Kirche seiner Zeit », 2 vol., Regensburg, 1847. Ce sont le *De Autoritate praesidendi in Concilio generali*, t. I, p. 475-483, sous la date du 9 janvier 1464 ; et la *Reformatio generalis*, t. II, p. 451-465 (2). De celle-ci, une édition plus parfaite a été donnée par Ehses dans l'*Historisches Iahrbuch*, de Munich, t. XXXII, p. 281-297 (3). Düx fait précéder le texte de la *Reformatio*, p. 88-105, d'une traduction allemande ancienne, qui avait d'ailleurs été publiée par Scharpff dès 1843 (4).

Mais plus important est, sans contredit, le *Tetralogus de li non aliud* ou *Directio speculantis*, dont le D[r] Uebinger, plus heureux que Lefèvre d'Etaples, a découvert, dans le cod. lat. 24848, f[os] 132-180 de la Hof u. Staats Bibliothek de Munich, une copie signée du célèbre humaniste nurembergeois Hartman Schedel, à la date du 6 avril 1496 (5). Il l'a publié en appendice à son étude intitulée : « Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus », Münster u. Paderborn, 1888, p. 150-193. Les *Propositiones eiusdem reverendissimi patris domini Nicolai cardinalis de virtute ipsius non aliud*, qu'il y a ajoutées, p. 194-198, d'après le même manuscrit, n'étaient pas inédites comme il le croyait ; elles avaient été publiées à Vienne, en 1556, par Michel Zimmerman, sous le titre : « Propositiones domini Cardinalis Nicolai Cusae de Li non aliud », à la suite de l'*Occulta occultorum occulta*, de Paul Skalich de Lika (6).

De toutes les œuvres de Cusa, la première publiée paraît avoir été la *Conjectura de ultimis diebus*, que l'on trouve dès 1471, dans un petit in-f° de caractères semi-gothiques, contenant 42 lignes à la page et 40 f[os] en tout. Les ini-

(1) Le R. P. Dublanchy, dans *Dictionn. de Théol. catholiq.*, art. « Dogmatique », col. 1561, à propos du *De Concordantia Catholica* et du *De autoritate praesidendi in Concilio generali*, renvoie aux œuvres complètes publiées à Ratisbonne, en 1847. Son erreur résulte d'une mauvaise interprétation de Hurter, *Nomenclator*, t II, col. 895 : « Huc pertinet etiam ejus disp. de autoritate praesidendi in concilio generali, edita a Düx in op. der deutsche Cardinal N. v. Cusa, Regensburg, 1847 ».

(2) D'après le *cod. monac.* Cml. 422.

(3) D'après le *cod. vatic. lat.* 8090, f[os] 109-122, copie faite en 1464 ou 1465 pour le cardinal Piccolomini Todeschini, neveu et futur successeur de Pie II.

(4) Dans *Der Kardinal u. Bischof N. v. C.*, I Theil, Mainz, p. 284-303, d'après le même *cod. monac.* 422.

(5) Né à Nuremberg, le 13 février 1440, Schedel a pu voir, dans son enfance, Nicolas de Cues, le fameux « cardinal allemand ». Il a pu aussi le connaître par Pierre Luder, dont il entendit les leçons à Leipzig en 1462, et qu'il suivit à Padoue l'année suivante. Cf. Wills : *Nürnberger Lexicon*, III, 499. On sait que Luder fut le disciple de Jean Wenck de Herrenberg, l'adversaire de Cusa. Cf. notre introduction au « De ignota litteratura », p. 4-5.

(6) Nous en avons eu un exemplaire entre les mains à la biblioth. de Munich. Paul Skalich y est dit docteur en Phil. et Théol., et chapelain de Ferdinand, roi des Romains, de Hongrie et de Bohême (F. d'Autriche, qui devint empereur l'année même de la publication).

tiales ont été omises. Le volume est intitulé : *Hugonis de Novo Castro, tractatus de victoria Christi, adcedit Coniectura de ultimis diebus Mundi Nicolai de Cusa*, 1471. Séparée du traité du frère mineur anglais Hugues, par une page blanche, l'opuscule de Cusa s'ouvre au f° 39, par les mots : « Incipit coniectura reverendissimi in Christo patris ac domini nicolai de cusa Cardinalis tituli sancti petri ad vincula et episcopi prixiens. ; necnon doctoris eximii atque illuminatissimi de ultimis diebus mundi » (1). La *Conjectura* eut d'ailleurs, en France surtout, une fortune aussi singulière qu'imméritée. François Bohier, évêque de Saint-Malo, la traduisit en français et la publia à Paris, chez Michel Vascosan, en 1562 (in-8°, 48 p.) (2). Elle fut réimprimée, en latin et en français, à Amsterdam, chez Daniel Pain, en 1700 (in-8°), avec un extrait de Baluze contenant la condamnation portée en 1318 contre le commentaire de Pierre-Jean Olive sur l'Apocalypse (3) ; et de nouveau, dans les deux langues, à Paris, en 1733 (in-4°, 23 p.) (4). Les jansénistes se faisaient un peu partout les propagateurs de cette brochure (5). Du même écrit parut, à Francfort-sur-le-Mein, en 1745, une traduction allemande faite sur l'édition de 1514 (in-4°, 22 p.) Elle porte pour titre : « Des im XV Seculo, nemlich circa annum 1486, gelebten und durch seine gelehrte Schrifften sehr berühmten Cardinals Nicolai de Cusa Muthmassung von den letzten zeiten... Franckfurt am Mayn, zu finden in der Moellerischen Buchhandlung » (6). Enfin, dès 1696, le Dr D. Foote publia la prophétie de Cusa en Angleterre, sous le titre *A conjecture conc. the last days made circ.* 1452 (7).

Deux volumes contenant, l'un le *De Docta ignorantia* et le *De Conjecturis*, l'autre la *Cribratio Alchoran* et le *De Venatione sapientiae*, furent imprimés à Rome, chez Barth. Guldinbeck, vers 1480 ou 1485, s'il faut en croire Reichling (Appendices ad Haini-Coperingi repertorium et emendationes, nos 485 et 1709, fasc. II et VI, Monachii, 1906 et 1910) ; ils seraient antérieurs, par conséquent, à la première édition générale.

Nicolas de Cues avait communiqué ou même dédié à Paul Toscanelli et à Jean Peuerbach divers *Opuscules mathématiques*. Regiomontan, qui les connut, soit par Toscanelli, soit par son maître, Peuerbach, écrivit un dialogue pour les réfuter. En 1533, Jean Schoner, de Carlstadt, publia ce dialogue à Nuremberg, chez Jean Petrei, en appendice au *De Triangulis* du même auteur.

(1) Voir description dans Ferd. Fossius : « Catalogus codicum saeculo XV impressorum qui in publica bibliotheca Magliabechiana Florentiae adservantur », t. III, Florentiae, cIↄIↄccLxxxxv, col. 63 et 89. Un exemplaire de cette édition, provenant de Jean Sensenschmidt de Nuremberg, est au British Museum (n° 3834 b.b. 2). Nous en avons eu un autre entre les mains à la Hof u. Staatsbibl. de Munich. La bibl. nat. de Paris en possède deux ex. (Rés. D 1806 et 1807).

(2) Exemplaire de la Bibl. nat. de Paris (D. 65138).

(3) Bibl. nat. de Paris (D² 4421).

(4) Brunet, *Manuel du libraire et de l'amateur de livres*, édit. 1842, t. I, p. 819. Cf. exemplaire de la Bibl. nat. (Ld⁴ 5914).

(5) Le manuscrit n° 3188 de la bibliothèque d'Avignon contient, au f° 66, une « Remarque sur la prétendue prophétie du card. de Cusa, que les jansénistes font courir », XVIIIe S. — Nous relevons, d'autre part, à la bibl. de Rennes (n° 46, p. 329), dans un recueil de 22 pièces du XVIIIe S. concernant le Jansénisme et les Jésuites, la *Conjectura de novissimis diebus*, de N. de C. — Les bibl. de Troyes (ms. 2593, f° 7), d'Epernay (n° 160), de Rouen (cod. 3113, n° 9), contiennent le même opuscule, en traduction française du XVIIe ou du XVIIIe S.

(6) En double exemplaire à la Bibl. nat. de Paris (D. 7237 *bis* et 10902).

(7) Exemplaire du British Museum, Cod. Sloan. 169 5/6.

Il y ajouta tous les opuscules de Cusa qu'allait reproduire Henri Petri, dans l'édition de Bâle, entre les pages 1091 et 1107 ; à savoir : la *Quadratura circuli* (p. 5-8), le *De Sinibus et cordis* (p. 9), le *Dialogus inter cardinalem S[i]. P[i] ep. Brix. et Paulum physicum Florentinum de circuli quadratura* (p. 10-12), une autre note *De Quadratura circuli* (p. 13-14), et la *Declaratio rectilineationis curvae quae ponitur in primo modo secundi libelli de Mathematicis complementis* (p. 14-15). Le volume est dédié au médecin royal Georges Transtereto (ex Norico, pridie idus Julii 1533), et la partie qui nous intéresse est intitulée : « Joannis de Regio Monte de quadratura circuli dialogus et rationes diversae separatim aliquot libellis exquisitae. Ad ea de re Card[is] Cusani tradita et inventa : quibus auctor haec praescripsit verba graeca : ἐπιχειρήματα ποικίλα πρὸς τοὺς του κύκλου τετραγωνισμοὺς Νικόλεω του Κουσαίου εκδεδομηνοις (1).

En 1541, sur le conseil de son mécène, Georges d'Armagnac, légat près de Paul III, le français Guillaume Philandri de Castiglione écrivit, à Rome, un commentaire du *De Architectura* de Vitruve. Georges Machaeropiceus publia à Strasbourg, en août 1550 (in-4°), l'œuvre et le commentaire, en y ajoutant le *De Aquaeductibus Urbis Romae* de Frontin et, depuis la page 493, le dialogue *De Staticis experimentis* de Nicolas de Cues. Dans ce dialogue, cependant, il substitue à l'Idiot et à l'Orateur, deux personnages qui jouent un rôle absolument identique : le Mécanicien et le Philosophe (2). Il existe du *De Staticis experimentis* plusieurs autres éditions spéciales, dont la plus ancienne remonte à 1476 (3). Une traduction allemande en fut publiée à Marburg, en 1617, par Benjamin Bramerus, à la suite de sa *Kurze Meynung vom Vacuo*, sous le titre : « Nicolai Cusani dialogus von Wag und Gewicht, aus dem Lateinischen verdeutscht und den Liebhabern zu gefallen an Tag gegeben » (4). Une traduction anglaise de l'opuscule parut à Londres, en 1650 (in-12), avec les deux livres *De Sapientia* et le *De Mente*, qui forment avec lui l'*Idiotae libri quatuor* de Nicolas de Cues. La publication porte pour titre : « The Idiot in four books ; the first and second of wisdome, the third of the minde, the fourth of statik experiments, etc... By the famous and learned C. Cusanus » (5).

Le *De Catholica concordantia libri III* fut publié à deux reprises par S. Schardius. A Bâle, en 1566, dans son *De Jurisdictione, auctoritate et Praeeminentia Imperiali, ac Potestate Ecclesiastica, deque juribus regni et imperii, variorum authorum, qui ante haec tempora vixerint scripta : collecta et redacta in unum* (in-f°), p. 465-676. A Strasbourg, en 1609, dans son *Syntagma tractatuum de Imperiali Jurisdictione, auctoritate*, etc. (in-f°), p. 285-390 (6). Mais le 2[e] chapitre du 3[e] livre de l'ouvrage de Cusa, qui traite de la donation de Constantin, fut particulièrement remarqué. Six fois au moins, dans le courant du XVI[e] siècle, il fut extrait de la grande compilation dont il fait partie, et livré au public dans divers recueils.

Vers 1520, parut (à Bâle ?) un gros in-4° intitulé : « *De Donatione Constan-*

(1) Cf. Exemplaire in-f° de la Bib[l]. nat. de Paris (V. 1527 (2).

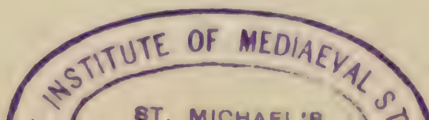
(2) Un exemplaire s'en trouve à la Bibl. nat. de Paris (Rés. V. 1358). Un autre au British Museum (1043 b.3). La bibl. impériale de Berlin en possède un aussi.

(3) P. Duhem, *Léonard de Vinci*, II, 104.

(4) Cf. Uebinger, dans *Zeitschrift für Philosophie*, t. 105, p. 72.

(5) Bibliothèque du British Museum, E. 1383 (1).

(6) Exemplaires du British Museum, 499 c 1, et 172 i 1.



tini quid veri habeat eruditorum quorumdam judicium : Donationis quae Constantini dicitur privilegium B. Pincerno de monte arduo... interprete. Laurentii Vallensis... contra ipsum... privilegium declamatio, cum U. Hutteni praefatias. N. de Cusa... de donatione Constantini. Anthonius archiepiscopus Florentinus de eadem re » (1). Une dizaine d'années plus tard, la même collection fut réimprimée dans une édition in-8°, augmentée d'un écrit de H. P. Catthalanus « de eadem donatione » (2).

Dans l'intervalle, 1525 (?), Thomas Godfroy avait imprimé à Londres un volume in-folio : « A treatyse of the donation... A declamation of L. Valla... agaynst the forsayd privilege... The sentence... of Nycolas of Cusa... of the sayd donation... Antony archebysshoppe of Florence of the samen donation » (3).

Le « Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum » que Gratius Orthuin, prêtre de Deventer, fit éditer à Cologne en 1535, contient (f°s 79-80), sous le titre : « Judicium de donatione Constantini Magni », le même écrit de Nicolas de Cues (4).

Lorsque Basile-Jean Herold fit imprimer à Bâle, en 1566, par Pierre Perna, le « De translatione Imperii Romani ad Germanos » et le « De electione Episcoporum » de Mathias Flacius Illyricus, il grossit son in-8° du « De jure regni et imperii Romani » de Léopold de Babenberg (5), auquel il ajouta plusieurs opuscules, parmi lesquels (p. 379-386) « Nicolai de Cusa... sententia de donatione Constantini, quam scripsit ad Concilium Basiliense » (6).

Au siècle suivant, on peut signaler encore deux réimpressions, faites, l'une à Londres, en 1640, dans un in-4° intitulé : « Laurentii Vallae... de falsa et ementita Constantini... donatione declamatio... Addita est ipsa Constantini Imper. donatio, U. Hutteni praefatio, Nicolai de Cusa... sententia de donatione Constantini, quam scripsit ad Concilium Basiliense (7)... » ; l'autre, à Londres, en 1690, par Edward Brown, dans son « Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum prout ab Orthuino Gratio presbytero Daventriensi editus est Coloniae a. D. 1535 in Concilii tunc indicendi usum et admonitionem... repurgatus juxta editiones singulares... ». L'édition d'Orthuin était une œuvre de circonstance, faite en vue d'un concile ; celle de Brown est une œuvre de combat : elle contient, dit la dédicace à Henri, évêque anglican de Londres : « des opuscules d'hommes illustres que l'église romaine a déjà condamnés ou condamnera sans tarder ». Du reste, les autres éditions que nous avons signalées sont presque toutes aussi l'œuvre de Réformateurs.

La *Cribratio Alchoran* trouva place dans les deux éditions in-f° que donna Theod. Bibliander, de son « Sylloge scriptorum adversus Mohamedanos », Bâle, 1543, t. II., p. 21-82 ; et Bâle, 1550, col. 31-122 (8).

Tout récemment enfin, en 1913, M. P. Rotta a publié le *De Docta igno-*

(1) Exemplaire British Museum, 476 a. 7 (1-2).

(2) *Ibid.* n° 1020 d. 4.

(3) *Ibid.* n° 3935 g. 5.

(4) Exemplaire de Rome : Bibl. Casanat. II., X, 22. Incip. : « Unum praeterire nequeo ». Expl. : « apocrypha ».

(5) L'ouvrage du conseiller de Louis de Bavière avait été publié pour la première fois par Wimpheling, à Strasbourg, en 1508.

(6) Exemplaire de Berlin, Bibl. Impériale, G. W. 1350.

(7) Exemplaire du British Museum, 700 h. 2 (3).

(8) Exemplaires de Rome, Bibl. Casanatense, Miscell. fol., t. 103 et 102.

rantia à Bari, dans la collection des « Classici della filosofia moderna », d'après les éditions de 1502, de 1514 et de 1565.

Signalons encore diverses traductions d'œuvres qui n'ont pas été publiées à part en latin. En 1630, parut à Paris, chez Ch. Chappelain, le *Traité de la vision de Dieu du cardinal Nicolas de Cusa, traduit de latin en français par le sieur de Golefer*. Le livre, dédié par l'éditeur à Monseigneur de Marillac, garde des sceaux de France, porte approbation des docteurs de la Faculté de Théologie de Paris, en date du 13 janvier 1630, et privilège du roi, en date du 31 du même mois (1). Une traduction anglaise du même *De Visione Dei*, parut à Londres, en 1646, sous le titre : « 'Οφθαλμὸς Ἁπλοῦς, or the Single Eye, entituled the vision of God ; wherein is unfolded the Mistery of Divine Presence... Penned by that learned Dr. Cusanus and published... by Giles Randall » (2). Le Dr Foote publia, en 1696 : « The sonship of God », version anglaise du *De Filiatione Dei*. Une traduction allemande du *De Pace fidei* fut publiée par Semler, à Leipzig, en 1787, sous le titre : « Des Kard. Nicolaus von Cues von der Uebereinstimmung oder Einheit des Glaubens ». Enfin, Scharpff, dans « Des Nicolaus von Cues wichtigste Schriften übersetzt », Fribourg, 1862, mit à la portée de tous ses compatriotes les plus importants écrits du cardinal allemand.

C. — Manuscrits

Un tableau des manuscrits des œuvres du Cusan fera voir, au premier coup d'œil, quelles sont celles qui ont été le plus répandues au XVe siècle. Les plus importants sont ceux de la bibliothèque de Nicolas, à Cues ; ceux de Tegernsee, actuellement *codd. monac.*, nos 18239-18711 ; enfin ceux de Munich ou de Rome qui ont fourni des écrits ne se trouvant ni à Cues, ni à Tegernsee.

I. — Ouvrages philosophiques

De Docta ignorantia, libri III (p. 1 de l'édit. de Bâle). — Codd. cusanus 218, fos 1-42'. — monacenses 14213, fos 1 et suiv. ; 18711, fos 13-73. — vindobonus 3588, fos 1-56'. — trevirensis 1926, fos 1-89. — pragensis 899, fos 244-274. — islebensis 960.

De Conjecturis, libri II (p. 75). — Codd. cusan. 218, fos 52-81'. — monac. 7355, fos 77 sq. ; 14213, fos 40 sq. ; 18711, fos 162 sq. — trevir. 1926, fos 101-153 ; 1927, fos 86-119. — wratislav. I Q 37, fos 64-95'. — venetus Cl. 5, n° 60.

De Deo abscondito (p. 337). — Codd. cusan. 220, fos 113-113' (incomplet). — vindob. 4008, fos 266-268'. — vaticanus 419, fos 78-79' ; 1244, fos 75-76. — wratislav. I Q 97, fos 126-128'.

De Quaerendo Deum (p. 291). — Codd. cusan. 218, fos 82-87. — monac. 14213, fos 62 sq. ; 18711, fos 1 sq. — vindob. 3588, fos 73-79. — trevir. 1918,

(1) British Museum, E 1212.

(2) Exemplaire de la Bibliothèque nat. de Paris (D. 31540). Voici le texte de l'approbation de la Faculté : « Cette traduction françoise d'un traicté de la vision de Dieu, composé par le Cardinal Nicolas de Cusa, autheur irréprochable et approuvé par une longue suitte d'années de l'Eglise catholique, Apostolique et Romaine, contient de hautes pensées, puisées dans la Philosophie de Platon et la Théologie sainct Denis ; ce que nous, Docteurs en la Faculté de Théologie de Paris, certifions ce 13 janvier de l'an 1630 ».

f°s 50-59. — wratislav. I Q 97, f°s 73-79. — sublacenses 148 ; 295. — magdeburgensis (Dom-Gymnasium) 166, f°s 272-284.

De Filiatione Dei (p. 119). — Codd. cusan. 218, f°s 87'-93. — monac. 14213, f°s 66 sq. ; 18711, f°s 222 sq. — vindob. 3588, f°s 79'-86'. — trevir. 1918, f°s 59-69. — wratisl. I Q 37, f°s 101-108 ; 97, f°s 129-139. — sublac. 148 ; 295.

De Dato Patris luminum (p. 284). — Codd. cusan. 218, f°s 93-97'. — monac. 14213, f°s 70 sq. ; 18711, f°s 228 sq. — vindob. 3588, f°s 87-92'. — vatic. 1244, f°s 75-76. — wratisl. I Q 37, f°s 96-101'. — sublac. 148 ; 295.

De Genesi (p. 127). — Codd. cusan. 218, f°s 99-105. — wratisl. I Q, f°s 49-56'.

Apologia Doctae ignorantiae (p. 63). — Codd. cusan. 218, f°s 43-51'. — monac. 7335, f°s 154 sq. ; 14213, f°s 33 sq. ; 18711, f°s 73 sq. — vindob. 3588, f°s 57-70. — trevir. 1926, f°s 84-100. — isleb. 316.

De Sapientia, libri II (p. 137). — Codd. cusan. 218, f°s 106-115. — monac. 14170, f°s 1 sq. ; 14185 ; 14213, f°s 73 sq. ; 18711, f°s 128 sq. — vindob. 3588, f°s 103-111. — trevir. 1918, f°s 37-50. — wratisl. I Q 97, f°s 104-115. — berolin. 564, f°s 126'-131.

De Mente (p. 147). — Codd. cusan. 218, f°s 115-132. — monac. 14170. f°s 6 sq. ; 14185 ; 14213, f°s 179 sq. ; 18711, f°s 92 sq. — trevir. 1926, f°s 156-187. — isleb. 960, f°s 290 sq.

Complementum theologicum (p. 1107). — Codd. monac. 14213, f°s 109 sq. ; 18570, f°s 65 sq. — bruxellen. 11484, f°s 68-75'. — meten. 355.

De Visione Dei (p. 181). — Codd. cusan. 219, f°s 1-24. — monac. 5606, f°s 154 sq. ; 14213, f°s 125 sq. ; 17247, f°s 107 sq. f°s 124 sq., ; 18570, f°s 1 sq. ; 18592, f°s 100 sq. ; 24862, f°s 46 sq. — trevir. 683, f°s 60-93. — vatic. palat. 9425, f°s 1-18. — sublac. 148. — magdeburg. 166, f°s 138-147. — metensis 355. — gissensis 695, f°s 134-233.

De Beryllo (p. 267). — Codd. cusan. 219, f°s 199'-211'. — monac. 18621, f°s 270 sq. — madgeburg. 166, f°s 421-437.

De Possest (p. 249). — Cod. cusan. 219, f°s 170-180'.

De Non aliud (publié par Uebinger). — Cod. monac. 24248, f°s 132-184.

De Venatione sapientiae (p. 298). — Cod. cusan. 219, f°s 112-137.

De Ludo globi (p. 208). — Codd. cusan. 219, f°s 138-162. — cracovien. 682, f°s 3-33.

Compendium (p. 239). — Cod. cusan. 219, f°s 163-169'.

De Apice theoriae (p. 332). — Cod. cusan. 219, f°s 107-111.

II. — Ouvrages scientifiques

Reparatio calendarii (p. 1155). — Codd. cusan. 219, f°s 39-50. — vindob. 5266, f°s 273-283. — cracovien. 682, f°s 54-66. — groningen. 103, f°s 169-177'.

De Transmutationibus geometricis (p. 939). — Codd. monac. 14213, f°s 96 sq. ; 14908, f° 407 sq. ; 18711, f°s 234 sq.

De Arithmeticis complementis (p. 991). — Mêmes ms.

De Staticis experimentis (p. 172). — Codd. cusan. 218, fos 132-137'. — monac. 14170, fos 20 sq.; 14185 ; 14213, fos 92 sq.; 18711, fos 119 sq. — trevir. 1926, fos 188-197. — wratisl. I Q 37, fos 57-63. — groningen. 103, fos 177'-182'.

De Quadratura circuli (p. 1091). — Cod. monac. 18711, fo 242.

De Mathematicis complementis (p. 1004). — Codd. cusan. 219, fos 55-66. — monac. 14213, fos 105 sq.; 14908, fos 435 sq.; 18570, fos 62 sq. — bruxellen. 2965, fos 45 sq. (incompl.) ; 11484, fos 59-65. — barberin. 350, fos 43-60. — meten. 355. — groningen. 103, fos 153-166.

De Una recti curvique mensura (p. 1101). — Cod. barberin. 350, fos 20'-23.

De Mathematica perfectione (p. 1121). — Codd. cusan. 219, fos 194-198'. — monac. 18621, fos 261 sq. — bruxellen. 2966, fos 78-88. — groningen. 103, fos 166-169.

III. — Ouvrages politico-religieux

De Concordantia catholica (p. 683). — Codd. monac. 85, fos 49-161; 6503, fos 1 sq. ; 6605, fos 306 sq. ; 23898, fos 101 sq. — vatic. 4135. — parisin. (bibl. Mazar.) 1617, fos 75-173. — berolin. (coll. Hamilton) 198.

De Auctoritate praesidendi in Concilio generali (publié par Düx). — Codd. vindob. 4954, fos 227-230'. — vatic. 600, fos 31-35; 4135, fos 137'-142'; 4956, fos 75-77'.

De Pace fidei (p. 862). — Codd. cusan. 219, fos 24'-38'. — monac. 14213, fos 116-125 ; 18570, fos 28-52. — bruxell. 737, fos 119-127'. — cracovien. 682, fos 34-50. — vatic. 1925, fos 18-27'. — meten. 355.

Reformatio Generalis (publié par Düx et par Ehses). — Codd. monac. 422, fos 252-262. — vatic. 3883, fos 1-11 ; 8090, fos 109-122'.

Cribratio Alchoran (p. 879). — Codd. cusan. 217, fos 1 sq. ; 219, fos 67-166'. — bruxell. 1718, fos 1-81'. — vatic. 166, fos 1-58.

IV. — Discours et correspondance

Des *Discours* ou des *Notes* ayant trait à la neutralité allemande, on trouvera le détail au chapitre intitulé : « L'Hercule des Eugéniens ».

Les *Lettres* de Nicolas sont restées presque toutes inédites. L'édition de Bâle en contient six ; on en trouve plusieurs dans les ouvrages de Mansi, Sinnacher, Hansen, Markgraf, signalés dans notre bibliographie. Nous en publions seize autres dans « Autour de la Docte ignorance ». Plus de cent cinquante, demeurées manuscrites, verront le jour bientôt. On trouvera en notes les références de celles qui ont été utilisées dans le présent volume. Indiquons seulement ici quelques recueils plus considérables, que nous citons toujours d'après leur titre. A Cues : le *Cod. cusan.* 221 ; aux Archives du Gouvernement à Innsbrück : le « *Regestum Cusanum*, id est Eminentissimi et Revmi D.D. Nicolai de Cusa S. R. E. presbyteri cardinalis et episcopi Brixinensis, Processus, Acta et Epistolae... » ; les « *Acta concordiae* inter Dom. Cardinalem et Ducem Austriae » ; le gros volume intitulé « *Handlung* zwischen Cardinal Niclausen von Cusa Bischof zu Brixen und Herzog Sigmund zu Oesterreich » ; enfin le « « *Missie-Buech* was sich mit dem Cardinal Nicolai Cusani und der Abtissin Verena von Stuben zuegetragen ».

APPENDICE II

Les sermons de Nicolas de Cues

L'édition de Bâle comprend, sous le titre : « Excitationum ex sermonibus reverendis Patris Nicolai de Cusa », p. 349-683, dix livres d'extraits empruntés à un bon nombre de sermons du cardinal. Des manuscrits de ces sermons et de plusieurs autres, qui ne sont pas représentés ici, se trouvent conservés dans diverses bibliothèques.

Le *cod. cusan.* 220 est un recueil composé d'esquisses et de brouillons. Un sermon complet se trouve inséré en tête du *cod. bruxell.* 9799, parchem. XII[e] s., de la bibl. de Bourgogne.

En dehors de ces autographes, il faut faire une place à part aux *codd. vatic. lat.* 1244 et 1245, grands volumes de 137 et 292 folios de velin, magnifiquement enluminés, ornés des armes de Cusa et établis vraisemblablement sur son ordre. Ils contiennent de précieuses indications chronologiques.

A signaler encore les recueils importants de la Laurentienne de Florence (cod. Ashburnham n° 1298 du catalogue Narducci, Rome, 1884 ; actuellement n° 1374), in-f° chart. du XV[e] siècle ; et celui du gymnase de Magdebourg (Dom-Gymnasium, catalogue Dittmar, cod. 38, XV[e] s.), qui contient 211 sermons.

Ailleurs, nous ne connaissons que des collections très incomplètes. La *Landesbibliothek* de Wiesbaden ne possède qu'une douzaine de sermons prêchés à Mayence, en 1444-1446, dans les deux codd. H. VII. P, et E. III. P, XV[e] s., qu'elle tient de l'abbaye bénédictine de Saint-Florin, de Schönau, au diocèse de Trèves (1).

A peine plus riche, la Bibliothèque nationale de Munich, *Hof u. Staats-Bibliothek*, ne dépasse pas le chiffre de seize dans le *cod. lat.* 18712, 4°, XV[e] s., provenant de Tegernsee, et le *cod.* 21067, provenant de Tierhaupten, n'en ajoute aucun nouveau. Elle possède, il est vrai, des manuscrits du sermon allemand sur le *Pater*, prêché à Augsbourg, et publié par Mayr (*Codd. monac. lat.* 7008, de Fürstenfeld ; *lat.* 18711, et *germ.* 628, de Tegernsee).

Enfin, au monastère des Ecossais, à Vienne, nous avons trouvé (*Cod.* 57) un deuxième sermon allemand sur le *Pater*, resté jusqu'ici inédit.

Vu l'importance des sermons du Cusan, que nous avons largement utilisés, et le désordre dans lequel les présente l'édition de Bâle, nous avons cru bon d'en donner ici un tableau établi surtout d'après les manuscrits de Rome, de Cues, de Florence et de Munich. Nous suivrons l'ordre chronologique, indiquant d'abord la ville où ils ont été prêchés, puis la date, le titre (en italiques), les

(1) Ces manuscrits ont été décrits par F. W. E. Roth : *Die Handschr. der ehemal. Benedict. u. Cisterc. klöster Nassaus in der K. Landesbibl. zu Wiesbaden*, dans *Studien u. Mittheil. aus dem Benedict. u. Cisterc. Orden*, Würzburg-Wien, 1886, t. VII, pp. 439-440 (n° 11), et 442-443 (n° 18). Un manuscrit semblable au premier a été vu à l'abbaye d'Anchin, par Martène et Durand, qui le décrivent dans leur *Voyage littéraire de deux religieux Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1724, p. 79.

manuscrits, et, entre parenthèses, la page de l'édition de Bâle où se trouve un extrait. Pour les manuscrits : V = cod. vatic. 1244 ; V' = cod. vatic. 1245 ; L = cod. laurent. 1374 ; C = cod. cusan. 220 ; M = cod. monac. 18712 ; M' = cod. monac. 21067. Les autres, peu nombreux, seront désignés explicitement.

1431

Coblentz, 27 mai (Trinité), *Fides autem catholica*, V, f° 1 ; C, f° 17 (383) ; 25 décembre (Nativité), *Gloria in excelsis Deo*, V, 4' (387) ; 25 décembre (Nativité), *Gloria in excelsis Deo* (2e sermon), V, 6 (388) ; 25 décembre (Nativité), *Verbum caro factum est*, V, 70' (417).

1432

Coblentz, 20 avril (Pâques), *Jesum quaeritis nazarenum*, V, 56 (405) ; 15 août (Assomption, pendant l'interdit), *Et apertum est templum*, V, 35 (-).

1438

Coblentz, 8 juin (Trinité) (1) *Verbum caro factum est*, V, 60 (409); 25 déc. (Nativité), *Verbum caro factum est*, C, 85 (-).

1439

Coblentz (probablement) 6 janv., *Intrantes domum*, V, 7 (389) ; 6 janv., *Afferte domino gloriam*, V, 13' (392) ; 6 janv., *Ibant magi quam viderant*, V, 9' (390) ; 22 mars-2 avr. (Passion), *Hoc facite in meam commemorationem*, V, 25' (394) ; 15 août, *Signum magnum apparuit*, V, 28 (397) ; 8 sept., *Complevitque Deus die septimo*, V, 20 (393) ; 1er nov., *Beati mundo corde*, V, 15' (392). — Augsbourg, 25 déc. (2), *Dies sanctificatus*, C, 4 (-).

1440

Augsbourg, 6 janv., *Paulus apostolus*, C, 10 (-) ; sans date, *Vater unser* (allemand), monac. lat. 7008, 260 ; 18711, 252 ; monac. germ. 628, 242 ; vindob. 3588, 93 ; cracovien, 682, 81 ; trevir. germ. 813 (1343) n° 7 (-).

1443

Trèves, 19 avr. (?), *Jesus autem emissa voce*, V, 62' (411) ; sans date (Visite de Saint-Siméon par l'archevêque Jacques), *Recepistis in quo statis*, V, 65' (412).

1444

Coblentz, 25 mars, *Constituite diem solemnem*, V, 83' (429) ; 5 avr. (Rameaux), *In nomine Jesu*, V, 85' (430) ; 10 avr. (Vendredi-Saint), *Oportuit Christum pati*, V, 73' (-) ; 10 avr. (Vendredi-Saint), *Oportuit Christum pati*, V, 65 (418) ; 12 avr. (Pâques), *Christ ist erstanden*, V, 65' (412) ; 31 mai (Pentecôte), *Paracletus autem spiritus sanctus* (3), V, 77 (421) ; 7 juin (Trinité), *Seraphim duabus alis*, V, 74' (419). — Mayence, 11 nov., *Martinus hic pauper*, brouillon

(1) V, f° 60, dit : « 1438 », mais la table, au début du volume, dit « 1431 ».

(2) C. porte 1440, mais il considère, croyons-nous, l'année de la Nativité.

(3) Un renvoi de V, f° 78' au f° 76, montre que le sermon donné dans l'éd. de Bâle, p. 420, sous le même texte, n'est que la 2me partie de celui-ci.

orig., cod. bruxell. 9799, en tête ; V, f° 135 ; L, 71 ; M, f° 74 ; M' f° 256 (446) ; 22 nov., *Confide filia*, V, 134' et 129' (461) ; monac. 18711, f° 144' ; L, 63 (461) ; 25 déc., *Ecce evangelizo*, V, f° 88' (431) ; 25 déc., *Alleluia dies sanctificatus*, V, 86' ; C, 132 (431) ; 26 déc., *Dies sanctificatus*, V, 88 ; C, 134' (432).

1445

Mayence, 1[er] janv., *Alleluia dies sanctificatus*, V, 89' ; C, 138 (-) ; 6 janv., *Dies sanctificatus*, V, 91 ; C, 139 (432). — Coblentz, 20 mars, *In principio erat verbum*, V, 36v (358) ; 21 mars (Rameaux), *Dicite filiae Sion*, V, 79 (423) ; 25 mars, *Ave*, V, 71v (418) ; 26 mars (Vendredi-Saint), *Cum clamore*, V, 70 (416) ; 24 juin, *Ne timeas Zacharia*, V, 50' (404) ; 2 juillet, *Respexit humilitatem*, V, 45' (403) ; 22 juillet, *Remittuntur ei peccata multa*, V, 39' (398) ; 22 juillet, *Remittuntur ei peccata multa*, V, 79v (425) ; 22 juillet, *De peccato. Circa intellectum*, V, 82 (427) ; sans date, *Quomodo ratio divina sit vita* (lettre), V, 83 (428) ; 15 août, *Maria optimam partem elegit*, V, 36 (-) ; 15 août, *Maria optimam partem elegit* (2[e] sermon), V, 49v (-) ; 15 août, *Maria optimam partem elegit* (3[e] sermon), V, 50v (404) ; 8 sept., *Ne timeas Zacharia*, V, 50v (404).

1446

Coblentz, 15 avr. (Vendredi-Saint), *In parasceve*, V, 68' (414). — Mayence, 5 juin (Pentecôte), *Sedete quoadusque*, V, 97 ; L, 10 ; M, 2 ; M', 246 (436) ; 6 juin, *Sedete quoadusque*, V, 101 ; L, 15 ; M, 8v ; M', f° 249v (437) ; 7 juin, *Sedete quoadusque*, V, 104 ; L, 19 ; M, 15v ; M', 253 (-) ; 8 juin, *Ego resuscitabo eum*, V, 105v ; L, 21 ; M, 18 ; M', 254 (441) ; 12 juin (Trinité), *Ex ipso et per ipsum*, V, 106v ; L, 22' ; M, 47 ; M', 313 (441) ; 16 juin (Fête-Dieu), *Qui manducat*, V, 108v ; L, 26 ; M, 50 ; M', 306v (444) ; 16 juin (Fête-Dieu), *Memoriam fecit mirabilium*, V, 109 ; L, 27 ; M, 51v ; M', 309 (446) ; 16 juin (Fête-Dieu), *Circa evangelii intellectum*, V, 111 ; M, 55' (449) ; 24 juin (Saint-Jean-Baptiste), dans l'église Saint-Jean, le matin, *Fuit homo missus*, V, 67 ; C, 98 (-) ; 24 juin (Saint-Jean-Baptiste), dans l'église Saint-Jean, le matin, *Ut manifestetur in Israel*, V, 115 ; L, 36 ; M, 78' ; M', 259 (451) ; 2 juillet, *Respexit humilitatem*, V, 121' ; L, 47 ; M, 61 (403, 454) ; 15 août, *Maria optimam partem elegit*, V, 127 ; L, 56 ; M, 91 ; M' 268' (456) ; 4 sept., *Respice Deus in testamentum*, L, 62 (-) ; 13 nov. (Dédicace), *Vidi civitatem sanctam*, V, 119v ; L, 43' ; M, 87 ; M', 264 (452) ; sans date, *Voca gentes*, V, 69v (416).

1448

Coblentz, 24 mars (Pâques), *Tertia die resurrexit*, V', 29v (477).

1449

Coblentz, 1[er] janvier, *Nomen eius Jesus*, C, 103 (-) ; 6 avr. (Rameaux), *Filius hominis vadit*, V', 17' (469). — Trèves, 2 nov., *Ite ad exitus viarum*, V, 18 (-).

1451

Vienne, 7 mars (Carnaval), *Vater unser* (allemand), ad scotos 57, 67 (-). — Munich, 21 mars (Reminisc.), *Magna est fides tua*, V', 11 (475). — Landshut, 27 mars, *Mortuus erat et revixit*, V', 11v (-). — Ratisbonne, 30 mars, *Pax*, V', 12 (-). — Nuremberg, 11 avril (Judica), *Qui ex Deo est*, C, 28 (-) ; sans date, *In hoc est clarificatus pater meus*, V' 11 (381). — Bamberg, 2 mai (Quasimodo), *Jesus est filius Dei*, V, 74' ; C, f° 112v (-) ; 13 mai (Ostension des Reliques), *Gaudium meum in vobis*, V', 12 (381). — Würzbourg, 16 mai, *Tristitia vestra*

vertetur, V', 14 (382) — Erfurt, 30 mai, *Amen amen dico vobis*, V', 15 ; L, 270 (382) ; 3 juin (Ascension), *Sic veniet quemadmodum vidistis*, V', 10 (380). — Magdebourg, 14 juin, *Instruit Christus Nicodemum*, (-) ; 15 juin, *Veni ut vitam habeant*, M, 21 ; M', 255' (-) ; 16 juin, *Ego sum panis vivus*, V', 10' (380) ; 18 juin (Au synode), *Imperavit febri*, V', 15' (-) ; 20 juin (Trinité), *Benedicta sit sancta Trinitas*, V', 16 (468). — Halberstadt, 27 juin (1), *Compelle intrare*, V', 17 (-). — Hildesheim, 4 juillet, *Erant appropinquantes*, V', 17 (468) ; 9 juillet, *Ait Maria : Magnificat*, V', 16' (-) ; 11 juillet, *Eadem mensura*, V', 16' (468) ; 16 juillet, *Sperent in te omnes*, V', 16' (468). — Minden, 1er août, *Manducaverunt et saturati sunt*, V', 21 (471); 1er août (dans l'église Saint-Pierre), *Quodcumque solveris super terram*, V', 20 (471). — Deventer, 22 août, *Qui facit voluntatem patris mei*, V', 13 (381). — Utrecht, 29 août, *Deus in loco sancto suo*, V', 21' (472). — Haarlem, 13 sept., *Respice domine in testamentum*, V', 31 (478). — Leyde, 15 sept., *Venite filii audite me*, V', 31' (-). — Nimègue, 23 sept., *Jesu praeceptor*, V', 22 (472). — Maestricht, 29 sept., *Videte ne contemnatis unum*, V', 19' (470). — Aix-la-Chapelle, 4 oct., *Quaerite primum regnum Dei*, V', 21' (472). — Tongres, 13 oct., *Estote parati*, V', 26', (474). — Trèves, 31 oct., *Confide fili, remittuntur tibi*, V', 19 (469). — Mayence, 17 nov. (Au synode provincial), *Jam patres et fratres*, V', 29 (476) ; 25 nov. (Pendant le synode), *Vigilate quia nescitis diem*, V', 28' (475). — Cologne, 28 déc., *Lux in tenebris lucet*, C, 86, V, 62 (-).

1452

Aix-la-Chapelle, 10 janv., *Intrantes*, C, 22 (-). — Maestricht, 12 janv., *Procidentes adoraverunt*, C, 137 (-). — Hasselt, sans date, *Deus visitavit plebem suam*, V', 28 (-). — Louvain, 21 janv., *Annulo fidei suae*, V', 22' (473). — Bruxelles, 30 janv., *Homines mirati sunt*, V', 23' (-). — Louvain, 4 fév., *Venite ad me omnes*, V', 27 (-) ; 6 fév., *Erunt novissimi primi*, V', 24' (473). — Cologne 26 fév. (Au synode), *Diabolus reliquit eum*, V', 27 (475) ; 5 mars (Reminiscere), *Magna est fides tua*, V', 27' (-). — Coblentz, 12 mars, *Beati qui audiunt verbum*, V', 25' (474). — Brixen, 31 juillet, *Venit filius hominis quaerere*, V', 32 (479).

1453

Brixen, 5 fév. (Au synode), *Qui habet aures audiendi*, V', 26 (474) ; 29 juin, *Tu es Petrus*, V', 1 (376) ; 29 juin, *Tu es Petrus* (2e sermon, ou suite), V', 2 (378). — Innsbruck, 20 juillet, *Simile est regnum caelorum*, V', 3 (378). — Brixen, 31 juillet (Dédicace), *Filii huius seculi*, V', 4 (379) ; 1er août, *Filii huius seculi*, V', 5 (-) ; 15 août, *Ad finem ut compleam*, V', 6 (-) ; 28 août (Saint-Augustin), *Habenti dabitur*, V', 33 (479) ; 8 septembre, *Benedicta tu in mulieribus*, V', 33' (489). — Seben, 14 sept., *Ego si exaltatus fuero*, V', 40' (-). — Neustift, 21 oct. (Dédicace), *Credidit ipse et tota domus eius*, V', 7 (-). — Brixen, 1er nov., *Gaudete et exultate*, V', 8 (-) ; 2 nov., *Qui credit in me*, V', 10 (-) ; 21 déc., *Mitto angelum meum*, V', 34' (480) ; 23 déc., *Intueamini quantus sit iste*, V', 35 (480) ; 25 déc. (Noël), *Dies sanctificatus illuxit*, V', 35' (-) ; 27 déc., *Verbum caro factum est*, V', 35' (481).

(1) V' dit : « Dominica cuius introitus *Factus est dominus* » : c'est-à-dire le dimanche dans l'octave de la Fête-Dieu. D'autre part, cependant, la chronique de Magdebourg, dans Meibom, II, 361, rapporte que ce jour-là, Cusa présida la procession à Magdebourg.

1454

Brixen, 1er janv., *Verbum caro factum est* (2e sermon), V', 35' (482) ; 18 janv. *Tibi dabo claves*, V', 37' (483) ; 25 janv. (conversion de Saint-Paul, Visite des Clarisses), *Dominus Jesus misit me*, V', 36' (-) ; 2 fév., *Nunc dimittis*, V', 37 (483) ; 10 fév. (Au synode), *Tantum digne in evang. Christi*, V', 60' (-) ; 7 mars (Au chapitre), *Veniam et curabo eum*, V', 38 (-) ; 10 mars (Invocavit), *Reliquit eum diabolus*, V', 38 (484) ; 17 mars (Reminiscere), *Miserere mei fili David*, V', 41' (484) ; 12 mars (réunion du clergé), *Dies diei eructat verbum*, V', 30 (478). — Wilten, 24 mars (Oculi), *Beatus venter qui te portavit*, V', 43' (485) ; 25 mars, *Ecce ancilla Domini*, V', 45 (486). — Brixen, 31 mars (Laetare), *Hic est verus propheta*, V', 45' (486) ; 7 av. (Judica), *Si quis sermonem meum servaverit*, V' 47 (487) ; quinze jours avant Pâques, *Promisi hodie aliquid dicere de communione*, V', 49^{v} (488) ; 14 av. (Rameaux), *Vere filius Dei erat iste*, V', 50' (490) ; 17 avril, *Vere filius Dei erat iste* (2^{e} sermon), V', 52' (491) ; 19 av. (Vendredi-Saint), *Vere filius Dei erat iste* (3e sermon), V', 53 (-) ; 21 av. (Pâques), *Vere filius Dei erat iste* (4e sermon), V', 53' (-) ; 9 juin (Pentecôte), *Paracletus autem Spiritus Sanctus*, V', 54 (491) ; 12 juin, *Nemo potest venire ad me*, V', 55 (493) ; 15 août, *Quasi myrrha electa*, V', 31^{v} (478) ; 10 nov. (Dédicace), *Veniens offeras munus tuum*, V', 56 (493) ; 17 nov., *Imitatores mei estote*, V', 61^{v} (-) ; 8 déc. (2^{a} Adv.), *Caelum et terra transibunt*, V', 56 (493). — Neustift, 11 déc. (Visite du monastère), *Quaecumque scripta sunt*, V', 58' (496). — Brixen, 22 déc. (4^{a} Adv.), *Pariet filium et vocabis nomen*, V', 59 (497) ; 25 déc., *Pax hominibus bone voluntatis*, V', 59^{v} (497) ; sans date, *Simon Petrus dixit : Tu es Christus*, V', 62 (499) ; — Innsbrück, 29 décembre, *Ubi venit plenitudo temporis*, V', 62' (499).

1455

Innsbrück, 1er janv., *Nomen eius Jesus*, V', 64 (501). — Brixen, 6 janv., *Ubi est qui natus est rex Judaeorum*, V', 66 (504) ; 2 fév., *Suscepimus Deus misericordiam*, V', 68' (503) ; 22 fév., *Quotquot tangebant eum*, V', 70' (506) ; 23 fév. (Invocavit), *Non in solo pane vivit homo*, V', 71' (507) ; 24 fév., *Ibunt hi in supplicium eternum*, V', 74 (511) ; sans date, *Considera quomodo istud est*, V', 73' (510) ; 2 mars (Reminiscere), *Hic est filius meus dilectus*, V', 74' (511) ; 9 mars (Oculi), *Beati qui audiunt verbum Dei*, V', 75' (512) ; 16 mars (Lætare), *Accepit Jesus panem*, V', 76' (513) ; 23 mars (Passion), *Una oblacione consummavit*, V', 77^{v} (515) ; 25 mars, *Ecce ancilla Domini*, V', 80 (517) ; 26 mars, *Evangelium huius quarte ferie*, V', 81 (518) ; 30 mars (Rameaux), *Una oblacione* (2^{e} sermon), V', 81^{v} (519) ; 30 mars (Rameaux), *Una oblacione* (3^{e} sermon), V', 83' (519) ; 2 av., *Una oblacione* (4^{e} sermon), V', 84 (520) ; 4 av. (Vendredi-Saint), *Ait Jesus sicut Moses exaltavit*, V', 86' (523) ; 6 av. (Pâques), *Una oblacione* (5e sermon), (523). — Innsbrück, 13 av. (Quasimodo), *Qui credit filium Dei*, V', 95' (537). — Brixen, 8 mai, *Cum omni militia*, V', 118 (556) ; 25 mai (Pentecôte), *Spiritus autem Paracletus*, V', 138 (525). — Bruneck, 1er juin (Trinité), *Cum venerit Paracletus*, V', 91 (530) ; 5 juin (Fête-Dieu), *Qui manducat hunc panem*, V', 92 (531). — Stege (près Bruneck), sans date (Dédicace de l'église), *Non diligamus verbo*, V', 98' (541). — Thaur, 15 juin (Consécration de la Chapelle de la Pierre-Sainte) (1), *Gaudium erit angelis*, V', 100^{v} (542). — Brixen, 29 juin, *Perfectus omnis erit*, V', 102 (544). — Natz, 6 juillet, *Relictis omnibus secuti sunt*, V', 103' (-) ; 6 juillet, *Nisi habundaverit*, V', 106 (-) ; 13 juillet, *Humanum dico*, V', 107

(1) V', f° 110' : « 1455, in consecracione capelle lapidis sancti apud montem thaurum, dominica tercia secundum consuetudinem ecclesie brixinen. ».

(545) ; 13 juillet, *Respice Domine de caelo*, V', 107' (546). — Brixen, 20 juillet (Visite de la paroisse), *Misereor super turbam*, V', 106' (545) ; 20 juillet, *Qui facit voluntatem*, V', 110' (548) ; 20 juillet, *Debitores sumus*, V', 111' (549) ; 1er août, *Oracio autem fiebat*, V', 113 (552) (1). — Wilten, 15 août, *Dilexisti iustitiam*, V', 114' (553). — Brixen, 7 sept., *Spiritu ambulate*, V', 115 (554) ; 8 sept., *Qui me invenerit inveniet vitam*, V', 117' (556). — Neustift, 19 oct., *Qui vicerit possidebit*, V', 7' (-). — Brixen, 1er nov., *Exultabunt sancti in gloria*, V', 119' (-) ; 9 nov., *Domus mea domus oracionis*, V', 112 (549) ; 25 nov. (Au synode), *Unde ememus panes*, V', 121' (559) ; 30 nov. (1a Adv.), *Induimini dominum Jesum*, V', 120 (558) ; 30 nov., *Induimini dominum Jesum*, V', 123 ; L, 78 (553) ; 7 déc. (2a Adv.), *Iterum venturus est*, V', 124 ; L, 79' (559) ; 14 déc. (3a Adv.), *Mitto angelum meum*, V', 126 ; L, 83 (560) ; 21 déc. (4a Adv.), *Medius vestrum stetit*, V', 128' ; L, 88 (563) ; 25 déc., *Annunciamus vobis vitam*, V', 132 ; L, 94' (567) ; 26 déc., *Ecce positus est hic in ruinam*, V', 133 ; L, 96 (-).

1456

Brixen, 1er janv., *Vocatum est nomen eius Jesus*, V', 133' ; L, 96' (568) ; 6 janv., *Ubi est qui natus est rex Judaeorum*, V', 134' ; L, 98 (569) ; 1er fév. (Sexagés.), *Semen est verbum Dei*, V', 137' ; L, 103 (571) ; 2 fév., *Lumen ad revelationem gentium*, V', 139' ; L, 106' (572) ; 2 fév., *Nunc dimittis* (2e sermon), V', 37' (483) ; 7 fév. (Quinquagés.), *Respice*, V', 139' : L, 106' (573) ; 10 fév. (Cendres), *Ubi est thesaurus tuus*, V', 141' ; L, 109' (574) ; 14 fév. (Invoc.), *Qui habitat in adiutorio*, V', 142' ; L, 111 (-) ; 21 fév. (Reminiscere), *Haec est voluntas Dei*, V', 144 ; L, 114 (574) ; 7 mars (Laetare), *Illa quae sursum est*, V', 146' ; L, 117' (576) ; 14 mars (Judica), *Salutem humani generis*, V', 146'; L, 117' (576) ; 21 mars (Rameaux), *Consummatum est*, V', 150 ; L, 123' (578) ; 25 mars *Missus est Gabriel*, V', 147' ; L, 119' (577) ; 26 mars (Vendredi-Saint); *Dixi quomodo*, V', 150' (579) ; 26 mars (2), *Agnus in cruce levatur*, V', 174', monac. 18712, 97 ; 21067, 265' (598) ; 28 mars (Pâques), *Consummatum est*, V', 151 ; L, 125 (579) ; 28 mars (3), *Surrexit*, V', 176 ; monac. 18712, 102 ; 21067, 265' (600) ; 4 av. (Quasimodo), *Haec scripta sunt*, V', 156' ; L, 126' (580). — Bruneck, 11 av. (Dédicace), *Eritis aliquando*, V', 153 ; L, 128' (581). — Brixen, 8 mai, *Michael et angeli eius*, V', 179' ; L, 164 (603) ; 16 mai (Pentecôte), *Credentes signati estis*, V', 154 ; L, 130' (581) ; 23 mai (Trinité), *Trinitatem in unitate veneremur*, V', 155' ; L, 132' (582) ; 23 mai, *Sanctus, sanctus, sanctus*, V', 176' (600) ; 27 mai (Fête-Dieu), *In principio creavit Deus*, V', 156 ; L, 133' (583) ; 30 mai, *Hoc facite in meam commemorationem*, V', 157 ; L, 135 (584) ; 29 juin, *Dominum Christum sanctificate*, V', 158' ; L, 137' (584) ; 1er août, *Si quis non amat Dominum*, V', 160'; L, 141 (585); 15 août, *Effeta*, V', 162' ; L, 144 (586) ; 22 août (4), *Quaerito ergo primum regnum Dei*, V', 169'; L, 155' (594). — Neustift, 28 août (Station pour la victoire contre les Turcs), *Suadeo tibi emere a me*, V', 166 ; L, 149' (588) ; 24 août (Procession pour la victoire contre les Turcs), *Laudans invocabo Dominum*, V', 164' ; L,

(1) Dans le sermon *Debitores*, à partir de « Aristoteles 12 métaph. cIIII, ubi loquitur ».

(2) Cod. vat. cit., f° 176 : « In die Parasceves ». Pas d'indication d'année.

(3) Cod. vat. cit., f° 176 : « In die Pasche ». Pas d'indication d'année.

(4) Le Cod. vat. cit., f° 169', dit seulement : « In evangelio » ; or, le texte est dans l'évangile du 14e dimanche après la Pentecôte. D'autre part, le cod. laur. f° 155' porte « eodem anno », et le s. précédent est celui du 8 sept. 1456.

147' (587). — BRIXEN, 5 sept., *In charitate radicati*, V', 172 ; L, 159 (596) ; 8 sept., *Tota pulchra es amica mea*, V', 167' ; L, 152 (591). — SEBEN, 14 sept., *Crucifixus resurrexit*, V', 179 ; L, 162' (602). — BRIXEN, 10 oct., *Confortamini in Domino*, V', 181' ; L, 167' (-) ; 28 oct. (Procession ordonnée par Calixte III contre les Turcs), *Dominabuntur populis*, V', 183 ; L, 170 (605) ; 31 oct., *Ostendite mihi numisma*, V', 185 ; L, 172' (607) ; 1er nov. (Chez les Clarisses), *Nos revelata facie*, V', 188 ; L, 178 (610) ; 1er nov. (non prononcé), *Beati qui habitant*, V', 187' ; L, 177' (610) ; 7 nov. *Puella surge, et surrexit*, V', 189 ; L, 180 (612) ; 14 nov. (Dédicace de l'église), *Membra vestra templa sunt*, V', 159 ; L, 139 (584) ; 30 nov., *Venite post me*, V', 191 ; L, 182' (613) ; 8 déc., *Sicut lilium inter spinas*, V', 195 ; L, 190 (616) ; 5 déc. (2e Adv., Procession de prières contre les Turcs), *Quaecumque scripta sunt*, V', 193 ; L, 186 (615) ; 12 déc. (3e Adv.), *Sic nos existimet homo*, V', 196 ; L, 191' (617) ; 19 déc. (4e Adv.), *Pax Dei quae exsuperat omnem sensum*, V', 197' ; L, 194 (618) ; 25 déc., *Multifarie multisque modis*, V', 199' ; L, 198' (620) ; 26 déc., *Puer crescebat*, V', 202 ; L, 202 (624).

1457

BRIXEN, 1er janv., *Loquere et exhortare*, V', 203' ; L, 204 (626) ; 1er janv., *Loquere et exhortare* (2e sermon), V', 206 ; L, 209' (631) ; 6 janv., *Obtulerunt ei munera*, V', 207 ; L, 210' (632) ; 16 janv., *Quodcumque dixerit vobis*, V', 209 ; L, 214^v (632) ; 23 janv., *Volo mundare*, V', 211^v ; L, 213^v (634) ; 23 janv., *Plenitudo legis est dilectio*, V', 213^v ; L, 221^v (636) ; 2 fév., *Adorna thalamum tuum*, V', 216 ; L, 225 (638) ; 6 fév., *Simile est regnum caelorum*, V', 218 ; L, 228^v (638) ; 13 fév. (Septuag.), *Sic currite ut comprehendatis*, V', 220^v ; L, 233 (640) ; 13 fév. (Deuxième partie du sermon), *Ite et vos in vineam meam*, V', 223 ; L, 237^v (643) ; 20 fév. (Sexagés.), *Sufficit tibi gratia mea*, V', 224^v ; L, 239^v (644) ; 27 fév. (Quinquag.), *Ecce ascendimus Jerosolymam*, V', 226 ; L, 242^v (645) ; 6 mars (Invoc.), *Haec omnia tibi dabo*, V', 217 ; L, 244^v (648) ; 13 mars (Reminisc.), *Domine adiuva me*, V', 229 ; L, 248 (650) ; 20 mars (Oculi), *Ut filii lucis ambulate*, V', 232 ; L, 253 (655) ; 25 mars, *Loquimini ad petram*, V', 235 ; L, 258 (657) ; 27 mars (Laetare), *Non sumus ancillae*, V', 238^v ; L, 264^v (658) ; 3 av. (Judica), *Per spiritum sanctum*, V', 240^v ; L, 268 (659) ; 10 av. (Rameaux), *Hoc sentite in vobis*, V', 244 ; L, 274 (660) ; 10 av., *Ecce rex tuus*, L, 277 (-); 15 av. (Vendredi-Saint), *Crucifixus etiam pro nobis* (1), V', 247 (660) ; 17 av. (Pâques), *Descendit ad inferna*, V', 250^v (667) ; 2 mai (Au synode), *Ministrat vobis fratres*, V', 263 ; L, 278^v (668) ; 8 mai (Jubilate, Procession), *Obsecro vos tanquam advenas*, V', 268 ; L, 287^v (-) ; 8 mai, *Gaudium vestrum nemo tollet*, V', 266^v ; L, 285^v (669). — NEUSTIFT, 23 mai (Rogations. Visite du monastère par l'abbé de Sainte-Dorothée de Vienne), *Pater vester caelestis dabit vobis*, V', 268^v ; L, 288^v (670) ; 25 mai, *Sublevatis oculis*, V', 270 ; L, 291 (671). — BRIXEN, 26 mai (Ascension), *Assumptus est in caelum*, V', 272^v ; L, 295^v (672) ; 5 juin (Pentecôte), *Alleluia : Veni sancte Spiritus*, V', 274^v ; L, 298^v (673) ; 16 juin (Fête-Dieu), *Pange lingua*, V', 276^v ; L, 301^v (675). — INNSBRÜCK, 29 juin, *Beatus es Symon Bar Jona*, V', 277 ; L, 302^v (-).

1458

BRUNECK, 8 sept., *Qui me invenerit*, V', 277^v ; L, 303^v (675).

(1) On trouve aussi ce sermon au cod. vatic. 7944, fº 74 ; mais ce n'est là qu'une copie faite en 1857 sur l'édition de Paris de 1514.

1459

Rome, 27 janv. (Au Chapitre de Saint-Pierre), *Sic currite ut comprehendatis*, V', 281' ; L, 310 (680) ; 10 fév. (Au synode, dans la chapelle papale, près Saint-Pierre), *Dum sanctificatus fuero*, V', 279' ; L, 306' (679) ; 23 fév. (Pendant la légation. A Saint-Jean-de-Latran), *Audistis fratres Pium secundum*, V', 282' ; L, 312 (681) ; 6 mars (Légation. A Sainte-Marie-Majeure), *Sicut nuper dum*, V', 284 ; L, 314 (682) ; sans date, *De eo quod scriptum est : Vita erat lux hominum* (Traité *De Aequalitate*) (1), V', 257 ; L, 1 (364) ; 9 juin, *Tu quis es* (Traité *De Principio*), V', 252 ; L, 317 (349).

Notons enfin un sermon du Vendredi-Saint, dont nous n'avons pu, même approximativement, déterminer l'année : *Ego in hoc natus sum*, L, f° 75 ; et le *Dialogue sur l'Annonciation* : édit. de Bâle, p. 343 ; V, f° 124 ; L, f° 51, qui fut écrit vers le 15 mars 1446.

(1) Ce traité, rangé au nombre des sermons, en est plutôt l'introduction et la dédicace à un certain Pierre, qui n'est autre, presque à coup sûr, que Pierre d'Erkelenz, auquel Cusa dédia aussi le *De Apice theoriae*. Le sermon suivant, qui est plutôt un traité *De Principio*, est daté et renvoie au *De Aequalitate*.

APPENDICE III

Itinéraire et principaux actes de Cusa au cours de sa grande légation

Départ de Rome, 31 décembre 1450 (Eubel, *Hierarchia*, II, 32, n° 118). Visite de Stams, O. Cist. ; de Wilten, O. Prem. ; de Neustift, O. S. A. (Uebinger, dans *Hist. Jahrb.*, VIII, 632).

Hospital. — Le 25 janvier 1451, convocation des Cisterciens de la prov. de Salzbourg à Neustadt, le 22 févr. (*Cod. lat. monac.* 2889, f°s 34 et 49).

Salzbourg. — Arrivée le 2 février. — Le 2 ou le 3, ouverture du synode provincial et discours de Bernard de Krayburg, chancelier de l'archevêque (*Cod. vindob.* 3704, f° 138 s.). — Le 8, publication du jubilé pour la province (*Codd. lat. monac.* 85, f° 511^v, 18647, f° 102^r. *Cod. ad. Scot.* 256, f° 200) ; lettre à l'archevêque et à ses suffragants sur la réforme des religieux (*Codd. lat. monac.* 1008, f° 33 ; 2889, f° 36. *Codd. vindob.* 5426, f° 2 ; 4975, f° 2 ; 3717, f° 1. Publiée dans Hansiz, II, 484 ; Hartzheim, V, 924) ; décret ordonnant prières pour le pape et l'évêque à la messe (*Cod. vindob.* 5426, f° 7. Publié dans Hansiz, II, 483 ; Hartzheim, V, 923 ; Dalham, 221) ; autorisation à l'archevêque de nommer des confesseurs extraordinaires (*Cod. lat. monac.* 18647, f° 105) ; décision laissant à l'archevêque, pour œuvres pies, la moitié des aumônes du jubilé (*l. c.*). — Le 10, lettre contre les abus dans la collation des bénéfices (*Codd. vindob.* 5426, f° 2^v ; 3717, f° 1^r. *Cod. lat. monac.* 2889, f°s 37 et 48^v ; 18518² f° 49^r).

Passau. — Le 15 févr., indulgence à la chapelle S. Blaise de Wendelkirchen (Orig. *Reichsarchiv* de Munich, Kl. Fürstenzell, cap. S. Blasii, F. 1). — Le 17, lettre à l'évêque de Passau, accordant facilités pour confessions jubilaires (*Cod. ad. Scot.* 256, f° 203^r).

Neustadt. — Le 25 févr., mandement aux Cisterciens (*Cod. lat. monac.* 2889, f°s 34 et 50) ; règlement d'une querelle de préséances entre l'abbé de la Sainte-Trinité et le prévôt de N. D. de Neustadt (Chmel, *Regesta*, II, 291). — Le 27, défense aux Cist. de recevoir d'autres visiteurs que ceux désignés par lui (*Cod. cit.*, f°s 34 et 52) ; nomination de ces visiteurs (f°s 34^r et 50) ; instructions à leur usage (f° 51).

Vienne. — Le 2 mars, indulg. à l'église de Reinting (Orig. *Reichsarch.* de Munich, Ortenburg, F. 2, 77, 2). — Le 3, mandement aux Bénédictins de la province de Salzbourg (Publié dans Hansiz, II, 485 ; Hartzheim, V, 925). — Le 7, sermon.

Salzbourg. — Le 12 mars, indulg. à la chapelle du monastère de Baumburg (Orig. *Reichsarch.* de Munich, Kl. Baumburg, F. 39, 16-19-2). — Le 15, conventions relatives à l'évêché de Brixen (Orig. arch. d'Innsbrück, L. 3, n° 7, U. 53).

Munich. — Le 19 mars, indulg. à l'autel S. Erasme, en l'église N.-D. de Munich (Orig. *Reichsarch.* Munich, München Chorstift, Putreisch. Beneficium).

— Le 20, indulg. à la chapelle S.-Georges d'Ober-Mentzig (Orig. *l. c.*, Landesgericht Dachau, F. 139) ; à l'église du monast. d'Altmünster (Or. *l. c.*, Kl. Altm., F. 6) ; à l'autel S.-Nicolas du monast. S.-Denys de Schöftlärn (Or. *l. c.*, Kl. Schöftl., F. 10) ; à l'église S.-Quirin du monast. de Tegernsee (Or. *l. c.*, Kl. Teg., F. 52). — Le 21, indulg. à l'autel des Tertiaires franciscaines de Munich (Or. *l. c.*, Fr. Kl. zum Betrich, F. 3, 16, 51, 1) ; sermon. — Le 22, indulg. à l'église de Funtenhausen et à celle du monast. conventuel de Beiharting (Or. *l.c.*, Kl. Beih., F. 16) ; aux autels des trois rois, de S.-André, de S.-Nicolas de Tolentino et de S.-Sébastien, chez les Ermites de S.-Augustin de Munich (Or. *l. c.*, München, August. Kl. F. 5) ; à la chap. du carmel de Straubing (Or. *l. c.*, Straubing, Carmeliten Kl., F. 7).

Freising. — Le 24 mars, indulg. à la chapelle de la Vierge, ancienne Synagogue, de Munich (Or. *l. c.*, Kl. Andex, F. 3).

Ror. — Le 27 mars, indulg. à l'église du monast. N-D. d'Undesror ; aux chapelles de la Vierge des monast. d'Undensdorf et de Swaiga, près Dachau ; à la chap. Ste Odile de Starspach (Or. *l. c.*, Kl. Indersdorf, F. 39).

Landshut. — Le 27 mars, sermon.

Ratisbonne. — Le 30 mars, sermon. — Le 1er avril, indulg. au chœur du monast. de Metten (Or. *l. c.*, Kl. Metten, F. 9) ; à une chap. de l'église S.-Emmeran de Ratisbonne (Or. *l. c.*, Regensburg, S. Emm. Reusstift, F. 159) ; à la paroisse Ste-Barbe d'Abensberg (Jänner, III, 494). — Le 2, règlement de l'affaire de meurtre Ulric Bart (Or. *Reichsarch.* Munich, Regensb. Urfeden, F. 65, XI, 5/3).

Eichstätt. — Le 8 avril, règlement d'un conflit entre évêque et chapitre (Or. *l. c.*, Eichstätt domk. Archiv, F. 120, 5, 3, 5. Publié dans J. H. de Falckenstein, *Codex diplomaticus antiquitatum Nordgavensium*, Francofurti et Lipsiae, 1733, p. 265).

Nuremberg. — Du 11 au 14 avril, sermons (*Chroniken d. frankischen Städte: Nürnberg*, IV, Leipzig, 1872, p. 181). — Le 14, indulg. à l'égl. S.-Jobst de Nuremberg (dans *Beiträge z. bayer. Kirchengesch.*, IV, Erlangen, 1898, p. 235), et à l'égl. S.-Martin de Lue (Or. *Reichsarch.* Munich, Wernberg Hersch., Lue Pfarre, F. 2). — Le 15, consécration d'un autel au nouvel hospice (*Chroniken*, *l. c.*) ; ind. à l'égl. S.-Pierre et S.-Paul du monast. de Niedermünster à Ratisbonne (Or. *Reichsa.* Munich, Regensb., Niederm., Reusstift, F. 112), et à la chap. S.-Blaise de Leiten (Or. *l. c.*, Kaisersheim, Reusstift, F. 148). — Les 16 et 17, sermons au cimetière S.-Sebald. — Le 18, office pontifical et proclamation du jubilé (*Chroniken*, *l. c.* Texte du décret *cod. lat. monac.* 18647, f° 106). — Le 20, lettre aux visiteurs O. S. B. de la prov. de Salzbourg (*Cod. vind.* 4975, f° 3). — Le 23, approbation des statuts de réforme promulgués par l'arch. de Trèves le 1er févr. (Copie au *Staatsarch.* de Coblentz, Ms. A I 1, n° 142).

Bamberg. — Le 30 avril, synode dans la cathédrale. Décret ordonnant prière pour le pape (*Cod. wolfenb.* 3108, f° 26v) ; décrets sur la collation des bénéfices (*cod. cit.*, f° 13), sur la réforme des religieux (f° 11), sur les Juifs (f° 22). — Le 3 mai, règlement d'une querelle entre clergé séculier et moines mendiants (f° 25. Cf. supra, p. 130) ; décret sur l'Eucharistie, les processions, les confréries (f° 24). — Le 7, ind. à l'égl. N-D. de Königshofen (Or. *Reichsa.* Munich, Königsh., Frauenkl., F. 4). — Le 13, sermon.

Würzbourg. — Le 13 mai, double de l'ind. du 7 (Or. *l. c.* F. 4, 16, 46, 5). — Le 14, lettre autorisant les visiteurs O. S. B. à se faire suppléer (Berlière

Mél., IV, 112). — Le 16, sermon. — Le 22, lettre à l'évêque de Würzbourg et à la prov. de Mayence sur la collation des bénéfices (Or. *Reichsa.* Munich, Eichstätt bisch. u. domk. Archiv, F. 44). — Le 23, présidence du chapitre de Bursfeld et publication de statuts de réforme adressés aux Bénédictins de la prov. de Mayence (Texte dans Berlière, *Mél.*, III, 49). — Le 24, lettre aux Bénédictins de la prov. de M. et de l'évêché de Bamberg, énumérant les abbés ayant adhéré auxdits statuts (Texte dans *op. cit.*, 42). — Le 25, décret de Bamberg sur les Juifs, étendu au dioc. de W. (*Cod. bamberg.*, theol. 222, f° 424v).

Erfurt. — Le 29 mai, entrée solennelle. — Le 30, sermon devant le monast. S.-Pierre, O. S. B. — Le 1er juin, sermon à la cathédr. — Le 5, sermon devant S.-Pierre et consécration d'un nouvel abbé (Mencken, *Scriptores*, 1214) ; approbation de la réforme des Augustins de Nordhausen (*Staatsarch.* Magdeb., Erfurt, Suppl., 328). — Le 7, lettre aux abbayes de la congrég. de Bursfeld (Publiée dans *Revue Bénéd.*, 1899, p. 490).

Halle. — Réception triomphale. Entrevue avec Jean Busch (Busch, *De reform.*, éd. Leibnitz, II, 945).

Berge. — Les 11-12 juin, séjour à l'abbaye (Meibom, *Rerum*, III, 310).

Magdebourg. — Le 13 juin, entrée et office à la cathédr. — Les 14, 15, 16, 18, 20, sermons sur la place du nouveau marché (*Chroniken*, XVII, 401). — Le 19, décrets sur le jubilé (*Staatsarchiv* de Magdebourg, Cop. XXII, f° 152), la collation des bénéfices (Or. *l. c.*, Erzstift, XVI, A, 32), la prière pour le pape et l'évêque (Or. *l. c.*, XVI, A, 24). — Le 21, indulg. à l'égl. Ste-Gertrude de Halle (Publiée dans Ludewig, *Reliquiae*, XI, 514). — Le 25, décrets sur la réforme des monastères (Origin. *arch. cit.*, A, 23v. Publié par Busch, *De reform.*, dans Leibnitz, II, 962), le concubinage des clercs (Or. *Staatsa. cit.* A, 31), la simonie (Or. *l. c.*, A. 28), le service divin (Or. *l. c.*, A, 26), les processions et confréries (Or. *l. c.*, A, 25), l'interdit pour cause de dettes (Or. *l. c.*, A, 26), les Juifs (Or. *l. c.*, A, 29) ; lettre confiant à l'archevêque et à ses suffragants l'exécution de ces décrets (Or. *l. c.*, B, 38) ; ind. à l'égl. du monast. de Neuwerck (Or. *l. c.*, Stadt Halle, C. 18). — Le 26, lettre défendant aux chevaliers Teutoniques d'absoudre des cas réservés (Or. *l. c.*, Erzstift, XVI, A, 30). — Le 27, procession (*Chroniken*, XVII, 401). — Le 28, instructions aux visiteurs des Chanoines rég. des prov. de Magdebourg, Mayence, Thuringe, Saxe (Publiées dans Leibnitz, II, 956) et des Bénédictins des dioc. de Magdebourg, Meissen, Naumburg, Mersebourg, (Holstein, *Urkundenbuch des Kl. Berge*, p. 233).

Halberstadt. — Le 5 juill., interdiction du pèlerinage de Wilsnac (Cf. supra, p. 98).

Helmstadt. — (Meibom, *Rerum*, III, 376).

Wolfenbüttel. — Baptême d'une fille du duc de Brunswick (*l. c.*).

Riddagshusen. — Visite de ce monast. cistercien et concession d'indulgence (*l. c.*).

Brunswick. — Séjour de quelques jours et concession d'indulgence (Cf. supra, p. 97).

Steinbrück. — (Busch, dans Leibnitz, II, 946).

Hildesheim. — Le 4, sermon (Erreur, sans doute, du *cod. vatic.* Ce sermon serait plutôt à placer à Halberstadt, à la date indiquée). — Le 6, publication du jubilé pour le Brunswick et le Lunebourg (*Cod. wolf*, 2700, f° 159) ; visite des abbayes S.-Godehard et S.-Michel, O. S. B. (Leibnitz, II, 414). — Le 9, sermon,

— Le 11, visite de l'abb. de Marienrode, O. Cist. (*Op. cit.*, 463) et sermon. — Le 12, publication du jubilé et des décrets synodaux pour le dioc. d'Hildesh. (*Cod. wolf.* 2700, f° 151), ind. à l'égl. S.-Godehard (Dœbner, *Urk*, VII, 13). — Le 14, ind, à l'égl. de Goslar (Leuckfeld, 303). — Le 15, ratification de contrats entre l'abbaye de Marienrode et la ville (Dœbner, *l. c.*, 28). — Le 16, sermon. — Le 18, ind. à l'égl. S.-André (Dœbner, 32). — Le 19, ind. à chap. de Reichenberg, O. S. A (Heineccius, *Antiquitates Goslar.*, 398) ; confirmation d'un privilège réservant au conseil communal les causes purement civiles (Dœbner, 33) ; approbation de l'agrandissement de l'hospice S.-Jean (D. 54). — Le 20, ordre au doyen de S.-André de faire assister certains vicaires à l'office (D. 35). — Le 21, confirmation du statut d'après lequel les doyens de la collégiale S.-André seront choisis dans le chapitre cathédral (D. 38) ; ind. à qui assiste à la procession des reliques ou visite la cathédrale (D. 36 et 39) ; choix d'administrateurs pour le monast. S.-Michel (D. 37). — Le 27, ind. pour récitation de l'*Angelus* (D. 41) ; ordre de peindre pour l'égl. S.-Lambert, un tableau portant les prières usuelles (Cf. supra p. 102).

Hanovre. — Le 27 juill., nomination de l'abbé de Marienrode comme confesseur du jubilé pour le d. d'Hildesh. (Leibnitz, II, 463) ; décret sur l'obéissance due par les religieux à leur ordinaire (*Cod. wolf.* 2700, f° 158).

Minden. — Le 30 juill. arrivée à l'abbaye de Corbie, O. S. B. — Le 1er août, office pontifical à la cathédrale et sermons. — Le 4, promulgation des décrets sur les Juifs (Würdtwein, *Nova subs.*, XI, 386), les nouvelles fraternités (W. 395), l'interdit pour dettes (W. 291), la simonie (*Staatsarch.* de Münster, Miscell. II, 189, n° 672), la réforme des religieux (*l. c.*, n° 671), le culte divin et la réforme du clergé séculier (W. 385), les concubinaires (W. 393) ; lettre chargeant d'exécuter ces décrets le prévôt et le trésorier de Minden (W. 389). — Le 5, réception d'une députation du clergé promettant obéissance (W. 397) ; promulgation des décrets du 4 pour le dioc. de Breslau (*Cod. lat. wratisl.* IV, f° 60). — Le 6, décret contre tout bénéficier concubinaire du d. de Minden (Würdtwein, 397). — Le 7, ordonnance au sujet du chapitre S. Jean de Herford (*Staatsarch.* de Münster, S. Johann u. Dionys zu Herf., 156). — Le 8, ordre d'enquête sur un conflit entre monast. S.-Michel et curé de S.-Lambert d'Hildesheim (Dœbner, VII, 46).

Nordhorn. — Messe au couvent de Marienwald, allocution aux Augustins de la congr. de Windesheim (*Chronicon Windesh.*, éd. Grube, 339).

Deventer. — Le 13 août, entrée en ville (Meinsma, 78). — Le 14, sentence d'arbitrage entre la ville et le clergé de Minden (Würdtwein, 399). — Le 15, office et sermon chez les frères de la Vie commune (Uebinger, *C. in. D.*, 651). — Le 20, ind. à l'hospice Ste-Elisabeth de Zutphen (Meinsma, 79).

Diepenveen. — Le 21, visite au monast. des chanoinesses régulières (Pool, 146).

Windesheim. — Le 21 août soir, arrivée au monastère (Pool, 146). — Le 22, messe, sermon, (sans doute celui que le cod-vat. 1245, f° 13, donne comme prononcé ce jour à Deventer), proclamation du jubilé, concession au prieur de pouvoirs d'absoudre (*Chronicon Windesh.*, 339), réception des délégués du Magistrat de Zwolle (Meinsma, 82).

Zwolle. — Le 22 août, arrivée le soir à la lueur de torches (*l. c*). — Le 23, ind. et pouvoirs aux prêtres de la congr. de Windesh. (Acquoy, III, 292). — Le 24, confirmation d'une décision de Frédéric III en 1442, diminuant les pouvoirs des tribunaux secrets en Over-Yssel et en Gueldre (Meinsma, 84). — Le 25, ind. pour la construction de l'égl. S.-Michel (M. 85).

Kampen. — Octroi à Guillaume de Vornken de lettres de présidence pour le prochain chapitre de Windesheim. (*Chronicon W.*, 340).

Utrecht. — Le 29 août, sermon. — Le 3 sept. décret sur la clôture des monastères féminins (Swalue, *De Kard. N. v. C.*, 263). — Le 5, ind. à la chap. des sœurs de Ste-Marie l'Egyptienne (*Op. cit.*, 267) ; ordonnance contre un Teutonique passé dans l'ordre des Carmes (Meinsma, 86). — Le 7, ind. à chap. du S.-Sacrement d'Hasselt (*Overyssel. Almanach*, 1850, p. 41).

Amsterdam. — (Pool, 146).

Egmont. — Visite de l'abbaye bénédictine (Joh. de Leydis, *Chronic. Egmundan.*, Lugduni-Batav., 1692, p. 112 ; Pool, 148).

Haarlem. — Le 11 sept., visite au monast. de la Visitation de la Porte S.-Jean (Pool, 148). — Le 12, offices et sermons au monast. (Pool, 149). — Le 13, sermon au peuple, contre Wilsnac et les superstitions. Messe à l'égl. paroissiale. Départ. (Pool, 151).

Reynsburg. — Visite et réforme des Bénédictines. (Pool, 154).

Leyde. — 15 sept., sermon sur les pèlerinages et la décadence de l'Etat.

Delft. — (Meinsma, 92).

Utrecht (1). — Promulgation du jubilé pour la Hollande, la Zélande et la Frise (Pool, 155). — Réforme de l'abbaye S.-Paul, O. S. B. (Berlière, *Mél.*, *l. c.*).

Arnhem. — Le 20 sept., tentative de conciliation entre Rodolphe de Diepholt et Walram de Mœrs au sujet de l'évêché d'Utrecht (Sauer, 141) ; ind. à collégiale Ste-Walburge de Zutphen (Meinsma, 108) ; octroi aux chan. rég. du chapitre de Sion des droits et privilèges accordés par Martin V à celui de Windesheim (Swalue, 165). — Le 21, acte réduisant les pouvoirs des tribunaux secrets (Meinsma, 110). — Le 22, instructions aux visiteurs pour la prov. de Mayence (*Mainzer Monatschr.*, 1791, VII, 697).

Nimègue. — Le 22 sept., proclamation du jubilé (Meinsma, 115). — Le 23, sermon.

Horst. — Lettre à l'abbé d'Oostbrœk sur la réforme monastique (Brom, 242, sous la date du 18 sept., qui paraît fausse).

Ruremonde. — Le 26 sept., choix d'un confesseur accordé aux échevins et conseillers d'Arnhem (Meinsma, 116) ; promulgation du jubilé pour le duché de Gueldre (Pool, 142).

Cologne. — Arrestation de Marcellus archevêque de Drontheim (Ennen, *Gesch. d. Stadt Köln*, III, Köln u. Neuss, 1869, p. 363).

Maestricht. — Le 29 sept., sermon. — Publ. du jubilé pour la ville et les comtés de Fauquemont, Daelhem, Limbourg, (Oudenbosch, *l. c.*) ; réforme des chapitres de S.-Servais et de N-D. ; réception des délégués de Liége (Uebinger, 661).

Aix-la-Chapelle. — Publ. du jubilé pour la ville et environs (*Chronique d'Adr. d'Oudenbosch*, éd. Borman, Liége, 1902, p. 32). — Le 4 oct., sermon.

Hasselt. — Le 11 oct., publ. du jubilé pour la Campine (Oudenb., *l. c.*) : ordre donné aux chanoines de Tongres de se réformer (Paquay, 95).

(1) Uebinger (*C. in D.*, 657), après Swalue, fait passer Cusa par Dordrecht, Meinsma (p. 100) n'a pas trouvé dans les « Klepbœken » de cette ville, la preuve alléguée par Swalue, et ne croit pas à ce détour du cardinal.

Saint-Trond. — Enquête sur l'état disciplinaire et financier du monast. (Uebinger, 661).

Herkenrode. — Visite de l'abbaye cistercienne (Uebinger, 661).

Tongres. — Le 13 oct., sermon ; Pierre de Molendino chargé de visiter le béguinage Ste-Catherine (Thys, *Hist. du béguinage de Tongres*, 1881, p. 451) ; défense faite à l'évêque Hilger, consacré par Marcellus, d'administrer les sacrements (Oudenbosch, *l. c.*). Proclamation du jubilé dans la collégiale N.-D. (Oudenbosch, *l. c.*).

Liége. — Le 13 oct., réception solennelle par l'évêque Jean de Heynsberg et le peuple (Paquay, 288). — Le 14, messe du S.-Esprit à la cathédrale. — Le 15, les chapitres de S.-Pierre et de S.-Lambert refusent de reconnaître Cusa comme légat. Confirmation des privilèges des Croisiers de Colen, près Kerniel (Paquay, *l. c.*). — Le 16, Cusa se retire au monast. des Chartreux (Oudenbosch, 34) ; envoi de statuts aux Bénédictins de S.-Trond (Publiés dans *Rev. Bénéd.*, 1897, p. 378). — Le 18, révocation des privilèges accordés à la partie wallonne du diocèse (Oudenb., 34) ; approbation de la fondation d'une chantrerie dans la collégiale de Saint-Trond (Paquay, 294). — Le 19, prolongation du jubilé pour Hasselt et la Campine (Paquay, 298).

Stavelot. — Le 19 oct., visite de l'abbaye bénéd. ; envoi d'une lettre de menaces au clergé de Liége (Oudenb., 35) ; publication d'un règlement pour les Béghards de Zepperen et d'une indulg. pour leur église (dans *Rev. Bénéd.*, 1907, p. 272).

Luxembourg. — Le 20 oct., entrevue avec le duc de Bourgogne (Uebinger, 662).

Trèves. — Le 23 oct., descente à l'abbaye S.-Mathias, O. S. B. (Hartzheim, *Vita*, 133) ; ind. à la collégiale de Kaufungen (Herm. v. Roques, III, n° 472). — Le 25, ind. à l'abbaye S. Mathias (*Cod. trev.* 1657, p. 56) ; confirmation d'une convention plaçant la communauté de S.-Lambert sous la surveillance de l'abbé de S.-Mathias (*Cod. cit.*, 124). — Le 27, ordre au même abbé de révoquer des renonciations consenties par ses prédécesseurs (*Cod. cit.*, 61) ; lettre de blâme et de menaces à l'évêque et au diocèse d'Utrecht (Martène et Durand, I, 1597). — Le 28, transfert de la dédicace de l'église abbatiale S. Mathias (*Cod. cit.*, 54). — Le 31, sermon. — Le 2 nov. octroi à Elsa de Bueren d'un canonicat à Ste-Marie de Thorn, O. S. B. (Habets, n° 359) ; ordre d'enquête sur le choix d'une administratrice pour ledit monast., adressé à l'évêque de Liége (Habets, n° 360). — Le 6, ind. à la chap. Ste-Julienne, près Kaufungen (H. v. Roques, II, n° 273). — Le 7, ind. à la chap. S.-Nicolas de Cues (dans *Theolog. Quartalschr.*, 1830, p. 178). — Le 10, nomination d'Elsa de Bueren comme administr. de Ste-Marie de Thorn (Habets, n° 362).

Mayence. — Le 14 nov., ouverture du concile provincial. — Le 15, décret sur l'interdit pour dettes (Uebinger, 663). — Le 17, sermon au concile. — Le 20, décrets sur la clôture des couvents, les processions et les confréries, les hosties sanglantes (Orig., *Reichsarch.* de Munich, Eichstätt bisch. u. dom k. Archiv, F. 44) ; ordre à l'évêque d'Eichstätt d'absoudre des habitants de Weissemburg, excommuniés pour avoir dévasté le monast. bénéd. de Wilzburg et l'égl. paroiss. S. Willibald de Schambach (Or. *l. c.*). — Le 25, sermon. — Le 29, décret contre les concubinaires (Or. *l. c.*). — Le 30, octroi aux monast. affiliés à Bursfeld, du privilège d'exemption d'interdit (Berlière, *Mél.*, III, 58). — Le 3 déc., extension à la prov. de Mayence du décret de Bamberg sur les rapports entre curés et moines mendiants (Joannis, *Rerum*, III, 310). — Le 4,

instructions sur le repos dominical (Or. *Reichsarchiv* de Munich, Kirchl. Generalgegenst. F. S. 14 12/2). — Le 5, nomination de Conrad Holman, prévôt de Goslar et de H. Pomert, secrétaire de Cusa, comme collecteurs généraux des aumônes du jubilé (Doebner, VII, nº 65). — Le 10, approbation des décrets conciliaires de Mayence (Or. *Reichsarch.* de Munich, *l. c.*; publiés dans Mansi, *Nova coll.*, XXXII, 113). — Ind. aux prêtres qui diront l'oraison pour le pape et l'évêque (*Cod. palat.* 362, fº 149). — Règlement donné aux visiteurs pour la prov. de Mayence (dans Trithemius, *Opera pia*, 1024). — Charge d'instruire la cause de Théod. Schapez, prévôt et adm. du mon. de Lune, O. S. B., révoqué par l'évêque de Verden, confiée au doyen de S.-Cyriaque, près Brunswick (*Reg. vatic.* 427, fº 228).

Ober-Wesel. — Le 9 déc., ind. au mon. de Kaufungen (H. v. Roques, II, nº 474).

Clausen. — Visite du moine Eberhard (*Triersche Chronik*, 1821, p. 127).

Aix-la-Chapelle. — Maladie de Cusa. Autorisation à Eberhard d'achever la construction de l'égl. de Clausen (*Op. c.*).

Cologne. — Le 25 déc. (*Chroniken d. deutschen St.*, XX, 118). — Le 27, autorisation donnée au vicaire général d'Utrecht, Gérard de Randen, de prolonger le temps du jubilé et ordre de procéder contre qui accapare une partie des aumônes (Publ. dans Meinsma, 129). — Le 28, sermon. — Le 29, ind. à l'égl. Ste-Walburge de Zutphen (Publ. dans Meinsma, 133). — Le 7 janv. 1452, lettre accordant prolongation du jubilé pour la Hollande, la Zélande, la Frise et désignant confesseurs et collecteurs d'aumônes (Publ. *l. c.*, 138).

Aix-la-Chapelle. — Le 10 janv. 1452, sermon.

Maestricht. — Le 12 janv., sermon.

Bethléem. — Du 12 au 14 janv.. séjour chez les chan. rég. ; sermon (J. Molani, *Historiae Lovanensium*, éd. de Ram, Bruxelles, 1861, I, 275).

Louvain. — Le 14 janv., lettre au chapitre de Tongres (Publ. par Paquay, 304). — Le 15, faculté de gagner le jubilé du 1er févr. au 1er mars, accordée à S.-Trond (Publ. par Piot, *Cartulaire de l'abbaye S.-Trond*, II, Bruxelles, 1874, p. 304) ; sommation aux Frères mineurs de S.-Trond, de se conformer à l'observance imposée par Martin V (Publ. *op. cit.*, 305). — Le 21, sermon. — Le 28, ind. aux chan. rég. de Melle (Sanderus, *Flandria illustrata*, II, 505).

Bruxelles. — Le 29 janv. ind. à chap. N-D. du Rœulx à Frasnes (Berlière, *l. c.*). — Le 30, sermon. — Le 1er févr., confirmation pour Windesheim, Grœnendael, Rooklooster et Zevenborren, de l'exemption du droit de joyeux avènement accordée par Pierre d'Ailly (Acquoy, III, 292).

Louvain. — Le 4 févr., sermon. — Le 6, sermon ; réception de délégués du clergé de Liége ; pouvoirs concédés à l'évêque suffragant de Maestricht (Oudenbosch, 35 ; Paquay, 293).

Cologne. — Le 23 févr., ouverture du synode (Décrets publ. dans Hartzheim, *Concilia*, 413). — Le 26, sermon. — Le 2 mars, instructions aux visiteurs bénédictins de Magdebourg-Brême (Holstein, *Urkendenb. d. Kl. Berge*, 236) ; ordonnance en vue du retour de la paroise S.-Médard à l'abbaye S.-Mathias de Trèves (*Cod. trev.* 1657, p. 194). — Le 5, sermon, approbation de l' « Ordinarius » de Bursfeld (Berlière, *l. c.*). — Le 8, ratification de l'incorporation de la cure d'Uxheim à l'abbaye S.-Maximin, près Trèves (Sauerland, dans *Hist.*

Jahrb., p. 836).) ; indulg. à l'égl. paroiss. Ste-Marie et S.-Jean, de Luxembourg (Publicat. de la section histor. de l'Institut de Luxembourg, 1875, XXX, 21).

Coblentz. — Le 12 mars, sermon. — Le 15, confirmation des statuts du chapitre de S.-Florin (*Staatsarch.* de Coblentz, Urk. XIII, BB. 413e, fo 20).

Francfort. — Le 20 mars, lettre à l'archevêque de Trèves (Orig. *Staatsarchiv* de Coblentz, Trier, Verhältnisse zu Rom, no 1, fo 50).

Brixen. — Le 12 avril, indulg. à l'égl. N. D. de Thaur (Ottenthal III, 102, no 615), et à la collégiale Ste-Croix d'Hildesheim (Dœbner, Urk. VII, no 87).

Vu, le 8 juillet 1914 :

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,

A. CROISET.

Vu
et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur
de l'Académie de Paris,

L. LIARD.

TABLE DES NOMS DE PERSONNES

Abatagni, 239.
Abélard (Pierre), 442.
Abraham, patriarche, 404.
Achillinus, 449.
Adolphe de Clèves, archevêque nommé de Cologne, 137.
Adrien Ier, pape, 27, 234.
Aeneas Sylvius Piccolomini (puis Pie II, pape), 11, 18, 21, 28, 52, 63, 71, 72, 82-85, 125, 126, 130, 136, 152, 155, 166, 181, 188, 189, 191-194, 197-210, 218, 221-230, 232, 234, 259, 273, 455, 458-461.
Afra de Velseck, 147, 150-152.
Agilulfe, roi des Lombards, 234.
Agricola (Rodolphe), 17, 450.
Aichhorner (Michel), 171.
Aichspalt (Pierre), archevêque de Mayence, 105.
Albergati (Nicolas), cardinal de Sainte-Croix-de-Jérusalem, évêque de Bologne, 21, 28, 32, 57, 67, 68, 463.
Albert II, roi des Romains, 68, 71, 74, 190, 218.
Albert Ier, duc de Bavière, 133.
Albert II, duc de Bavière (Albert le Pieux), 136, 153, 176, 178, 184, 222.
Albert, fils du précédent, 177, 275, 276.
Albert (dit l'Achille), margrave de Brandebourg-Ansbach, 72, 125, 136, 191, 194, 205, 209, 219.
Albert de Habsbourg, roi de Bohême, 68.
Albert de Saxe, 241, 253, 254.
Albert, archiduc de Styrie, 175, 191, 197, 200, 202, 203, 206, 209, 210.
Albert le Grand, 15, 241, 263, 264, 283, 327, 414, 416, 422, 423.
Albumasar, 239.
Alcinoüs, 26, 29, 30, 274.
Alcuin, 238.
Aldobrando de Toscanella, 156.
Aleman (Louis), cardinal d'Arles, 60-62, 66, 67, 69, 71, 74-76, 79, 80, 82.
Alexandre V, pape, 241.
Alexandre de Hales, 439.
Alexandre de Saxoferrato, 458.
Alexandrie (patriarche d'), 63.
Alphonse X, roi de Castille, 250.
Alphonse le Magnanime, roi d'Aragon 66, 68, 81, 230.
Alscho de Sternberg, 219, 220.
Amaury de Bennes, 417.
Ambroise (saint), 27, 215, 329, 410, 411, 442.
Ambroise de Cambrai, évêque d'Alet, 458.
Ambroise le Camaldule, voir Traversari.
Amédée de Savoie (puis Félix V, antipape), 71-75, 77, 79, 81, 82, 84, 168, 206, 220.
Ammanati (Jacques), évêque de Pavie, cardinal de Saint-Chrysogone, 209, 225, 229, 457.
Anaclet, pape, 27.
Anaxagore, 438.
André (saint), 233.
Ange de Busal, 189.
Angiolo de Scarperia (Jacopo), 241, 251.
Anguillara (famille d'), 189.
Ansbach (margrave d'), voir Albert dit l'Achille.
Anselme (saint), 262, 263, 288, 292, 375, 423, 424, 442.
Antioche (patriarche d'), 63.
Antoine de la Cerda, cardinal de Saint-Chrysogone, 259.
Antoine de Goppo, évêque de Trieste, 192.
Antoine de Rotenhan, évêque de Bamberg, 73, 105, 129, 131, 134-136.

Antoine de Tosabetis, 175, 176
Antonin (saint), archevêque de Florence, 455 471.
Apostolius (Michel), 263.
Apulée de Madaure, 30, 274, 432-434.
Aquilée (patriarche d'), voir Louis de Teck.
Aratus, 22.
Archimède, 256-258, 260
Aristarque de Samos, 246
Aristippe, 438.
Aristote, 11, 24, 29, 32, 46, 241, 254, 263, 264, 272, 274, 281, 284, 285, 304, 305, 308, 309, 321, 323, 326, 331, 338, 370, 375, 377, 418, 422, 423, 429-432, 438, 441, 445, 446, 450, 454
Armagnac (Jean, comte d'), 458.
Arnaud de Brescia, 27.
Athanase (saint), 26, 27.
Athanase de Constantinople, 29.
Auerbach (Jean), 142
Augsbourg (évêque d'), voir Pierre de Schaumberg.
Augsbourg (doyen du chapitre d'), 207.
Augustin (saint), 10, 22 26, 27, 70, 159, 215, 229, 238, 248, 263, 264, 285, 294, 305, 323, 329, 359, 375, 382, 399, 400-413, 416, 423, 426, 429, 431, 439, 445.
Aulu-Gelle, 20, 22.
Aulps (abbé d'), voir Jean l'Hoste.
Aurispa (Jean), 21-23.
Ausone, 21, 462.
Aventin, 121.
Avenzre (Abraham), 238.
Averroès, 12, 241.
Avicebron, 327, 420.
Avicenne, 313, 331, 334, 423.
Azarchel, 239.

Bacon (Roger), 439, 442, 443
Bade (margrave de), 136, 192, voir Charles.
Badius (Josse), 466
Baest (Nicolas), 119.
Balardi (Jacques), évêque d'Urbin, 57.
Balbus (Pierre), 26, 29, 30, 273, 274, 437, 438
Baldi (Jean), 30
Bale (evêque de), voir Jean de Venningen.
Bale (official de), 55
Bale (recteur de l'Academie de), 467.
Balthasar de Kere, 130.
Balthasar de Welsberg, 150, 202
Baluze (Étienne), 469
Bamberg (évêque de), voir Antoine de Rotenhan
Barberousse (Frédéric), 27.
Barbo (Pierre), cardinal de Saint Marc, 204, 208, 460, 461.
Baronius (le cardinal), 28.
Barthélemy della Capra, archevêque de Milan, 21, 22, 54.
Barthélemy de Lichtenstein, 180, 183, 185, 196, 198-201.
Barzizza, 17.
Basile (saint), 329, 409, 410.
Bate de Malines (Henri), 239.
Bavière (ducs de), 72, 190, 201, voir Albert, Jean, Étienne, Guillaume, Louis, Henri, Sigismond, Wolfgang.
Bède le Vénérable, 238
Beldersheim (Jean), 204.
Beldomandi (Prosdocimo de'), 10, 11.
Bellarmin (le cardinal), 28.
Benoît XIII, pape, 9, 41.
Benoît, évêque nommé de Trente, 167.
Benzi (Ugo), 10-12.
Berardi (Jean), archevêque de Tarente, 68.
Bérenger de Tours, 22, 441.
Bernard (saint), 262, 423, 425, 442.
Bernard de Kraybtouro, 9, 93, 200, 266, 273, 457, 483.
Bernard de Tours, 431.
Bernard de Waging, O. S. B., 146-148, 153, 157, 176, 271.
Bernardin de Sienne (saint), 14, 97, 156-158, 160.
Berncher de Zymern, 186.
Bertelli (Ferrando), 251.
Berthold, évêque de Brixen, 140, 171.
Bessarion, cardinal de Nicée, 29, 30, 32, 63, 195, 205, 241, 250, 257, 263, 264, 407, 436, 462.
Beyer de Boppard (Conrad), évêque de Metz, 270
Bianchini, 257.
Bibliander (Théod.), 471.
Blumenau (Laurent), 151, 152, 182, 191, 192, 198, 201, 202, 211.
Boccace, 18.
Bockenow (Berthold), 110.
Bodeker (Étienne), évêque de Brandebourg, 108.
Boèce, 264, 285, 303, 305, 374, 375, 431, 432 439, 441.
Bohier (François), évêque de Saint-Malo, 469.
Bologne (cardinal de), voir Correr, Albergati, Parentucelli.

BONAVENTURE (saint), 263, 420, 425. 442

BONIFACE VIII, pape, 200, 241.

BOSE (Jean), évêque de Merseboug, 99, 108.

BOSSINGER (Conrad), 187, 191, 192, 194, 195.

BOSSUET, 229, 407.

BOUILLÉE (Carolus Bovillus), 450.

BRACCIOLINI (Battista), 10.

BRACCIOLINI (Poggio), dit LE POGGE, 17-21, 24, 31, 445.

BRADWARDINE (Thomas), 25.

BRAMERUS (Benjamin). 470.

BRANDA, cardinal. 42, 90.

BRANDEBOURG (évêque de), voir BODEKER.

BREGNO (Andrea), 461, 462.

BRESLAU (évêque de), voir NOWACK.

BRESLAU (doyen de), 192.

BRIÇONNET (Denys), évêque de Toulon, 466.

BRIGITTE DE SUÈDE (sainte), 247.

BRIXEN (évêque de), voir GEORGES DE STUBAY, RŒTTEL, GOLSER, FRANÇOIS DE GONZAGUE.

BROWN (Edward), 471.

BRUNELLESCHI, 11.

BRUNECK (curé de), 197.

BRUNET (Pierre), 54.

BRUNI (Léonard), dit L'ARÉTIN, 24. 29, 410.

BRUNO (Giordano), 449.

BUEBING (Jean), 96.

BUECHELBACH (Albert), 144, 207.

BURCHARD DE WEISSBRIACH, archevêque de Salzbourg, 204, 207.

BURCHARD, X., 304

BURGHMAIR (Hans), 250.

BURGOS (évêque de), voir GARSIA.

BURIDAN (Jean), 246, 253, 439, 442.

BUSCH (Jean), 6, 92, 102, 106, 115, 121, 457, 485.

BUSSE (Paul), 115.

BUSSI DE VIGEVANO (Jean-André), 23, 26, 29, 30, 237, 266, 273. 274, 436-438, 457, 461, 465.

CALABRO (Pietro), 11.

CALIXTE III, pape, 144. 155. 175, 181, 182, 188, 194, 195, 223, 231, 232, 259, 457, 481.

CAMPANUS DE NOVARE, 268, 441, 442.

CAPISTRAN (saint Jean de), 97, 156, 218-220, 223, 224, 232.

CAPNION (Jean), 467.

CAPRANICA (Dominique), cardinal de Sainte-Croix, 10, 54, 59, 104, 181, 459.

CARRARE (princes de), 17.

CARVAJAL (Jean), cardinal de Saint-Ange, 25, 67, 74, 76, 82-85, 89, 128, 137, 169. 173, 221, 222, 225, 227. 232, 461.

CASIMIR, roi de Pologne, 223.

CATHERINE DE SIENNE (sainte), 42, 247.

CATTHALANUS (P.), 471.

CENCI DEI RUSTICCI, 18.

CEPARELLI DE PRATO (Jean), 22.

CERVANTES (Jean), cardinal de Saint-Pierre aux Liens, 57, 61, 64, 78.

CERVIA (évêque de), voir CHRISTOPHE.

CESARI (Nicolas), évêque de Tivoli, 60.

CESARINI (Julien), cardinal de Saint-Ange, puis de Sainte-Sabine, 10, 11, 17, 21, 22, 31, 32, 52, 57-61, 63, 64, 66, 68, 76, 82; 84, 85, 190, 212, 213, 263, 266, 268, 349, 459, 462.

CHALCIDIUS, 324.

CHAPPELAIN (Ch.), 472.

CHARLEMAGNE, empereur, 234.

CHARLES VII, roi de France, 66, 68, 76, 84, 199-201.

CHARLES, margrave de Bade, 202.

CHARLIER (Gilles), 214.

CHASTELLAIN (Georges), 167.

CHIEMSEE (évêque de), voir PFLIEGER.

CHRISTIAN, roi de Danemarck, 127, 128.

CHRISTIAN, abbé de Saint-Pierre d'Erfurt, 114

CHRISTIAN DE FREIBERG, 170, 176, 194.

CHRISTOPHE DE SAINT-MARCEL, évêque de Cervia, 23, 24, 59.

CHRUDIM (Martin), 216.

CHRYSOSTOME (saint Jean), 409.

CICÉRON, 7, 10, 17-20, 23, 29, 34, 46, 72, 193, 288, 410.

CLAMANGES (Nicolas de), 32, 42.

CLÉMENT DE ROME (saint), 27.

CLÉMENT VI, pape, 200, 238.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, 300.

CLÈVES (duc JEAN de), 25, 86, 90, 137, 138.

CLOVIS, roi des Francs, 234.

COIRE (évêque de), voir WIESMAYER et ORTLIEB DE BRANDIS.

COLOGNE (archevêque de), voir THIERRY DE MOERS.

COLOMB (Christophe), 11, 252.

COLONNA (famille des), 189.

CONDOLMARIO (Marc), archevêque de Moutiers en Tarentaise, 61.

CONDOLMARIO (François), cardinal de Saint-Clément, 68.

CONRAD DE DAUN, archevêque de Mayence, 190.

Conrad de Diepholt, 137.
Conrad de Lintorf, évêque d'Havelberg, 99.
Conrad de Rechberg, évêque élu de Coire, 172, 175.
Conrad de Wartberg, 266, 268-270, 334.
Constance (évêque de), voir Henri de Howen.
Constantin le Grand, empereur, 27, 28, 49, 234.
Contrarius (André), 263.
Copernic (Nicolas), 450.
Cordonnier (Jean), 466.
Correr (Antoine), cardinal de Bologne, 238
Cosme de Médicis, 85, 289.
Cratander (André), 251.
Cyprien (saint), 20, 215, 410.
Cyrille d'Alexandrie (saint), 26, 29, 239, 409.

Damascène (saint Jean), 228.
Damase (saint), pape, 27, 28
Dandolo (Fantin), évêque de Padoue, 417.
Daniel (le prophète), 249, 358.
Dante Alighieri, 27, 34, 42, 46.
David de Dinant, 417.
Decembrio (Pierre-Candide), 23, 24, 28, 29.
Delft (curé de), 132.
Démocrite, 439.
Denys de Ryckell ou Le Chartreux, 8, 26, 228, 230, 233, 249, 426.
Denys l'Aréopagite (le pseudo-), 12, 26, 27-29, 264, 269, 271, 274, 283, 297, 299-301, 312, 313, 327, 332, 376, 377, 410, 413-416, 421, 423, 426, 437, 438, 445, 450, 472.
Descartes (René), 260, 316, 351, 450.
Désiré, roi des Lombards, 27.
Diether d'Isenburg, Electeur de Mayence, 200, 204.
Digne (évêque de), voir Pierre de Versailles.
Diogène Laërce, 29, 274, 289, 438, 439.
Diomède, 23.
Disypato (Jean), 60, 61.
Dœring (Mathias), O. M., 96, 98, 119, 132.
Dolcino (Stefano), 466.
Domenicho de' Domenichi, 455.
Dominici (Jean), 448.
Donat, 23, 441
Donato (Pierre), évêque de Padoue, 21.
Dracontius, 22.
Dringenberg, 450.
Dubois (Pierre), 27.
Durand (Guillaume), 26.
Durand de Saint-Pourçain, 441.
Dursmit (Jean), 220.
Dynter (Edmond de), 249.

Ebensteiner (Christian), abbé de Melk 106.
Eberhard, ermite, 100, 489.
Ebesberg (abbé d'), O. S. B., 149.
Eckart (maître), 263, 264, 315, 426-429.
Eichstätt (évêque d'), voir Jean d'Eich.
Eirinschmaltz (Conrad), abbé de Tegernsee, 146, 148, 229.
Eghard de Haethen, 95.
Ekkehard (le moine), 28.
Ekphantos, 246.
Eléonore, épouse du duc Sigismond d'Autriche, 150, 151, 176, 178, 186, 192, 202.
Ellefeld (Jean), 99.
Elsa de Bueren, 118, 488.
Empédocle, 438.
Epicharme, 362.
Epicure, 438, 439.
Erasme de Keslan, 174.
Erhard, abbé de Wilten, 144
Erich d'Huy, 137.
Eruli (Bérard), cardinal de Sainte-Sabine, évêque de Spolète, 227, 461.
Esculape, 359, 403.
Estouteville (Guillaume d'), cardinal de Saint-Martin-du-Mont, 138.
Etal (abbé d'), O. S. B., 149.
Etienne (saint), roi de Hongrie, 234.
Etienne II, pape, 27, 234.
Etienne, duc de Bavière, 66.
Etienne de Novare, 58, 72.
Etienne de Spanberg, O. S. B., 113
Euclide, 255.
Eugène IV, pape, 4, 29, 40, 52, 56-85, 137, 169, 170, 172, 191, 212, 213, 232, 271, 422, 455.
Eugenicus (Marc), archevêque d'Ephèse, 63.
Eunome, 24.
Eusèbe, évêque de Cesarée, 28, 29, 239, 406, 410, 432.
Eylke (Jean), 118.
Ezéchiel (le prophète), 249.

Fantin de Valle, 224, 225.
Fava (Nicolas), 12.
Félix, pape, 200.

FELIX V, antipape, voir AMÉDÉE DE SAVOIE.
FELTRE (évêque de), voir THÉODORE DE LELLI.
FENEL (Reynard), 54.
FERRARE (évêque de), voir FRANÇOIS DE PADOUE.
FERRARI, 12.
FERRIER (saint Vincent), 247.
FICIN (Marsile), 25, 289, 449.
FIRMIN DE BELLEVAL, 238.
FILELFE (François), 10, 12, 17, 29, 31, 445, 457.
FLACH (Martin), 465.
FLACIUS ILLYRICUS (Mathias), 471
FOOTE (D.), 469, 472.
FOSCARI (François), doge de Venise, 63, 181.
FORTEGUERRI (Nicolas), cardinal de Sainte-Cécile, 227.
FRANÇOIS D'ASSISE (saint), 158, 442, 448.
FRANÇOIS DE FUSCE, O. M., 74.
FRANÇOIS DE GONZAGUE, cardinal, 210.
FRANÇOIS DE MAYRON, 420.
FRANÇOIS DE PADOUE, évêque de Ferrare, 188.
FRANÇOIS DE TOLÈDE, 205, 222, 224.
FRAUNBERGER (Hans), 184.
FRÉDÉGAIRE, 28.
FRÉDÉRIC II, empereur, 171.
FRÉDÉRIC D'AUTRICHE, roi des Romains, puis Frédéric III, empereur, 28, 72-74, 76, 78, 80-84, 87, 135, 136, 168, 170, 171, 175, 181, 185, 188, 189, 191, 199, 200, 201, 205, 208-210, 218, 221, 222, 224-226, 229, 230, 249, 486.
FRÉDÉRIC IV D'AUTRICHE, à la bourse vide, 167, 210.
FRÉDÉRIC DE BEICHLINGEN, archevêque de Magdebourg, 92, 98, 99, 105, 108, 115, 208.
FRÉDÉRIC DE BLANKENFELS, évêque de Ratisbonne, 108.
FRÉDÉRIC, électeur de Brandebourg, 82-84.
FRÉDÉRIC DE DOMNECK, évêque de Worms, 59.
FRÉDÉRIC DE EMMERBERG, archevêque de Salzbourg, 96, 108, 127, 168, 170, 257.
FRÉDÉRIC DE MÜLINEN, 166.
FRÉDÉRIC DE PARSBERG, évêque de Ratisbonne, 72.
FRÉDÉRIC DE SAXE, 73, 82, 136.
FRÉDÉRIC VAN HEILO, 116.
FREISING (évêque de), voir GRÜNWALDER et THULBECK.
FRONTIN, 22, 470.
FULGENCE, 22.

GALIEN, 12, 23.
GARATONI (Christophe), évêque de Koron, 61.
GARSIA (Alphonse), évêque de Burgos, 21, 23, 24, 60.
GASPARD DE GUTDAUN, 179, 180, 183.
GASPARD DE PÉROUSE, 58.
GASPARD DE SCHONBERG, évêque de Meissen, 99.
GASSENDI (Pierre), 449.
GAUTHIER DE SAINT-VICTOR, 442
GAZALI, 284, 439.
GEBHARD DE BULACH, 166, 184, 186, 187, 189, 194, 195.
GEILER DE KAYSERSBERG, 107.
GÉLASE, pape, 27.
GÉMISTHE PLÉTHON, 11.
GENNADIUS, 11.
GEORGES D'AMBOISE, cardinal de Rouen, 466.
GEORGES D'ARMAGNAC, 470.
GEORGES DE STUBAY, évêque de Brixen, 167, 168, 171, 192.
GEORGES DE TRÉBIZONDE, 29, 263.
GÉRARD, O. M., évêque de Salona, auxiliaire de Trèves, 266, 270.
GÉRARD, évêque *in partibus* de Salona, 270.
GÉRARD DE GROOT, 7, 106, 262, 426.
GÉRARD DE RANDEN, 96, 489.
GÉRARD DE VICTORIA, 113.
GERBERT, pape Sylvestre II, 443.
GERHARD DE EPPENSTEIN, archevêque de Mayence, 105.
GERSON (Jean), 35, 42, 102, 442.
GERWICK DE ROTTENSTEIN, 180.
GILBERT DE LA PORRÉE, 298, 442.
GILLES, évêque de Rosea, 54.
GILLES DE ROME, 241, 246.
GILLES DE VITERBE, 43.
GIRZIKEN, 219.
GLÉWITZ (Nicolas), 227.
GLICHEN (comte de), 91.
GODEFROY DE LIMPURG, évêque de Würzbourg, 136.
GODEFROY, abbé de la Sainte-Trinité, 113.
GODEHARD (saint), 99.
GODFROY (Thomas), 471.
GOLEFER (le sieur de), 472.
GOLSER (Georges), 143, 170, 194, 203, 205, 209, 210.
GORITZ (comte de), 151, 200.

Görres (Jean-Joseph), 51.
Goswin de Haers, 25
Gratien, 27.
Grégoire XII, pape, 9.
Grégoire de Nazianze (saint), 22, 24, 409.
Grégoire de Rimini, 12.
Grégoire de Tours, 28, 238.
Grégoire le Grand (saint), 358, 386 425.
Grégoire le Tifernate, 29
Gren (Frédéric), évêque de Seckau, 108, 170.
Grossetête (Robert), évêque de Lincoln, 414.
Grünwalder (Jean), nommé cardinal de Saint-Martin par Félix V, puis évêque de Freising, 72, 74, 81, 108.
Gualdo (Jérôme), 19.
Guarino de Vérone, 17, 18, 21, 29.
Gui, évêque de Tusculum, 141.
Guillaume, duc de Saxe, 136.
Guillaume d'Auvergne, 420.
Guillaume, duc de Bavière, 216-217.
Guillaume de Bueren (baron), 118.
Guillaume de Heukeln, abbé de Saint-Paul d'Utrecht, 118.
Guillaume de Mathenes, abbé d'Egmont, 117.
Guillaume d'Ockam, 8, 241, 246, 254, 442, 443.
Guillaume de Tournai, 96.
Guillaume de Wiede, 59.
Guldenschaiff (Jean), 30, 427.
Guldinbeck (Barthélemy), 469.
Gutenberg (Jean), 30
Gurk (évêque de), voir Schallermann et Hinnenberger.

Hack (ou Hacke) de Themeswald (Georges), évêque de Trente, 151, 152, 167, 174, 200, 202, 203, 207.
Hagen (Jean), 114.
Han (Ulrich), 30.
Hanko (Fabien), 226, 227.
Hannolt (Valentin), 225
Havelberg (évêque d'), voir Conrad de Lintorf.
Hegel, 282, 447.
Hégius (Alexandre), 17, 450, 460.
Heimburg (Grégoire), 13, 14, 21, 58 82, 136, 190-193, 199, 202-211 258.
Heimeric de Campo, 15, 422.
Hélène de Clèves, 92.
Helmold, abbé de Saint-Godehard d'Hildesheim, 117, 119.
Helwic de Boppard, 53-55.
Henri VI, roi d'Angleterre, 72.
Henri, duc de Bavière, 134.
Henri, évêque anglican de Londres, 471
Henri de Beaufort, cardinal d'Angleterre, 127.
Henri de Bülow, 98.
Henri de Gand, 420.
Henri de Hesse, 25.
Henri de Höwen, évêque de Constance, 172, 175, 202, 206-208.
Henri de Lichtenstein, 178, 184.
Henri de Lüpfen (comte), 178, 179, 182, 186.
Henri de Moers, évêque de Munster, 137.
Henri le Pacifique, duc de Brunswick, 92
Héraclite, 246, 438.
Hermann de Rosenberg, 132.
Hermann de Runa, abbé, 113.
Hermès Trismégiste, 313, 359, 434-336.
Herkenrode (abbesse d'), 119.
Herold (Basile-Jean), 471.
Herschell (Frédéric-Guillaume), 246.
Heuss (Hans), 182.
Hilaire (saint), 22, 421.
Hildegarde (sainte), 247
Hildesheim (évêque d'), voir Magnus.
Hildesheim (curé de Saint-Lambert d'), 486.
Hilger, carme, 127, 128, 489.
Hinderbach (Jean), 209, 210.
Hinnenberger (Ulric), évêque de Gurk, 209, 229.
Hipparque, 29, 241.
Hippocrate, 23
Holman (Conrad), 96, 99, 489.
Homère, 228,
Honorius III, pape, 417.
Hugues (Guillaume), 57, 74, 96.
Hugues de Novo Castro, O. M., 469.
Hugues de Saint-Victor, 42, 414, 424, 425, 442
Hunyade (Jean), 231.
Huss (Jean), 9, 206
Hutten (Ulrich de), 471
Huysbourg (abbé d'), 114.

Ibn Gebirol, 299.
Ilmunster (prévôt d'), voir Siber.
Ingen (Gilles), 96.
Innocent III, pape, 129.
Innsbrück (curé d'), 185.
Isabelle, duchesse de Bourgogne, 137.

Isidore (saint), 22, 27, 28.
Isocrate, 29.

Jacoba de Loen, 118.
Jacques (saint). 270, 362, 446.
Jacques, roi d Écosse, 201.
Jacques de Ferrare, 74.
Jacques de Juterbock, O. Cart, 105.
Jacques de Poolgeest, 117, 118.
Jacques de Sierck, archevêque de Trèves, 52, 58, 73, 74, 77, 81-84, 88, 96, 105, 109, 139, 168, 169, 191, 200, 219, 270, 476, 490.
Jean (saint), 249, 266, 409, 410, 420, 426, 427, 446.
Jean XXIII, pape, 9, 41.
Jean II, roi de Castille, 68, 76-78.
Jean II, abbé de Wilten, 144.
Jean-Baptiste (saint), 248.
Jean de Asel, évêque de Verden, 489.
Jean de Bavière, fils d'Othon, 275.
Jean de Bavière, fils d'Albert le Pieux, 186, 275.
Jean de Beldersheim, 209.
Jean de Brunn, évêque de Würzbourg, 55.
Jean de Courcelles, 67, 68, 74.
Jean d'Egmont, 117.
Jean d'Eich, évêque d'Eichstätt, 105, 124-126, 136, 178, 186, 192, 194, 196, 199.
Jean d'Erpell, 128.
Jean de Geilnhusen, abbé de Maulbronn, 69, 270.
Jean de Heinsberg, évêque de Liège, 83, 488.
Jean d'Huy, 137.
Jean de Jandun, 12.
Jean de Lannoy, 132.
Jean de Lieser (Lysura), 60, 67-69, 71, 73, 74, 83, 84.
Jean de Mosbach, 437, 438.
Jean de Münden, abbé de Bursfeld, 106.
Jean de Murs, 238, 240.
Jean de Naples, 231.
Jean de Palomar, 214.
Jean de Portugal, 138.
Jean de Prangins, évêque de Lausanne, 62.
Jean de Raguse, 60, 62, 214, 217.
Jean de Reichberg, 207, 208.
Jean de Reisberg, archevêque de Salzbourg, 72, 141.
Jean de Rode, abbé de Saint-Mathias de Trèves 53, 54, 106.
Jean de Smirschitz, 220
Jean de Scoonhoven, 426.
Jean de Ségovie, 67, 72, 74 77, 228, 230, 424
Jean de Tuln, 144.
Jean de Venningen, évêque de Bâle, 202.
Jean de Westernach, 147.
Jean de Wrassembergh, 54.
Jean l'Hoste, abbé d'Aulps, 74.
Jérôme (saint), 22, 27, 28, 30, 239, 329, 410, 432.
Jérusalem (patriarche de), 63.
Joachim de Flore, 158, 247.
Joseph, patriarche de Constantinople, 60-62.
Josse de Hornstein, 151
Jules II, pape, 251.
Juliers (duc de), 128.

Kalteyseren ou de Kalteysen (Henri), 68, 214.
Képler (Jean), 246, 450.
Kerspech (Wolfgang), 114.
Kirchberg (comte de), 182, 186.
Kitzing (Jean), 223-225.
Knorr (Pierre), 136.
Kœppl, 180.
Koron (évêque de), voir Garatoni.
Krebs (Henne), 3-6, 26, 86.
Krebs (Jean), 4, 5, 86, 269, 460,
Krebs (Claire), 4, 5, 86.
Krebs (Marguerite), 4.
Kripp (Hans), 184.
Krœll (Christophe), 183, 184.
Krumbacher (Wolfgang), 182-184.

Lactance, 10, 22, 409, 434.
Ladislas de Posthume, roi de Bohême, 191, 221, 222, 230.
Lafreri (Antoine), 251.
Lando (Jérôme), archevêque de Crète, 222, 226, 227.
Langenstein (Henri de), 34, 41.
Lamola (Jean), 18, 19.
Landriani ou Landriano (Gérard), 21.
Laurent, abbé d'Ahausen, 146.
Laurent, abbé de Mariazell, 113.
Laurent de Médicis, 23, 85, 289, 449.
Lausanne (évêque de), voir Jean de Prangins.
Lavant (évêque de), voir Sweinpeck et Rodolphe de Rüdesheim.
Lefèvre d'Étaples (Jacques), 156, 420, 450, 466-468.
Lefranc (Martin), 72.
Leibnitz, 229, 260, 370, 374, 407, 450.
Léon Ier, pape, 239.

Léon III (saint), pape, 234.
Léon X, pape, 240.
Léonard de Layming, évêque de Passau, 72, 95, 108.
Léonard de Straubing, abbé de Melk, 106.
Léonard de Velseck, 170, 177, 178, 179, 183, 198.
Léonard de Vinci, 11, 449, 450.
Léonard de Weineck, 209.
Léonin de Cruce, 181.
Léopold de Babenberg, 471.
Leubic (Martin), abbé des Écossais de Vienne, 113, 121.
Leubing (Henri), 129, 130.
Leucippe, 439.
Lincoln (évêque de), voir Grossetête.
Liége (évêque de), voir Jean de Heinsberg.
Lombard (Pierre), 420, 442.
Loschi (Antonio), 18, 21.
Lotter (Jacques), 166, 170, 196.
Louis (frère), 88.
Louis III le Bon, Électeur palatin, 16, 82, 84.
Louis XI, roi de France, 167, 224, 234.
Louis XII, roi de France, 466.
Louis, duc de Bavière, 134, 181, 200, 205, 206, 209, 219, 222, 229.
Louis d'Amaral, évêque de Viseu, 62.
Louis de Teck, patriarche d'Aquilée, 67.
Louis de Ysten, 54.
Lucien, 29.
Lucrèce, 29, 33.
Luder de Kyslaw (Pierre), 468.
Lulle (Raymond), 264, 417, 418, 419.
Lusignan (Charlotte de), reine de Chypre, 234.
Luther (Martin), 210, 407.
Lysis le Pythagoricien, 29.
Lysura, voir Jean de Lieser.

Machaeropiceus (Georges), 470.
Mack (André), 148, 192.
Macrobe, 19, 238.
Magdebourg (Électeur de), 83.
Magdebourg (archevêque de), voir Frédéric de Beichlingen.
Magnus, évêque d'Hildesheim, 92, 127.
Mahomet le Prophète, 232, 233, 249, 405.
Mahomet II, 228, 234.
Maimonide (Moïse), 25, 117, 439.
Malipiero, doge de Venise, 202, 206.
Manderscheid, voir Théodore et Ulric.
Manilius, 22.
Marcellus, archevêque de Drontheim, 127, 128, 487, 488.
Marguerite, fille d'Henri le Pacifique, 92.
Marienrode (abbé de), 486.
Marillac (Monseigneur de), 472.
Marini (Antoine), 225.
Marliani (Louis), 449.
Marquart (Jean), 96.
Marsile d'Inghen, 8, 253, 262.
Marsile de Padoue, 27, 41.
Marsile di Santa Sofia, 12.
Marsuppini (Charles), 22.
Martial, 22.
Martin V, pape, 13, 14, 33, 35, 42, 43, 53, 58, 101, 105, 212, 487, 489.
Martin de Neideck, 178, 182.
Martin de Rottenburg, 202, 206, 207.
Martin de Senging, 106.
Martinez de Chaves (Antoine), évêque d'Oporto, 61.
Martins de Roritz (Fernand ou Ferdinand), 252, 274, 414, 461.
Mascha' Allah, 239.
Matthias, époux de Marguerite Krebs, 4.
Matthieu de Suède, 26, 387.
Mauroceno (Paul), 208.
Maximilien, empereur, 51, 211.
Maximilien, duc d'Autriche, 277.
Mayence (archevêque de), voir Aichspalt, Gerhard, Conrad de Daun, Théodore de Erbach, Diether d'Isenburg.
Mayence (inquisiteur de), 54.
Mechtilde, épouse de l'archiduc Albert de Styrie, 207.
Médicis, voir Cosme et Laurent.
Meissen (évêque de), voir Gaspard de Schönberg.
Merboth (Nicolas), 225, 226, 457, 461, 462.
Mercure, voir Hermès Trimégiste.
Mériele (Pierre), 466.
Mersebourg (évêque de), voir Bose.
Metz (archidiacre de), voir Hugues (Guillaume).
Metz (évêque de), voir Beyer de Boppard (Conrad).
Michel de Natz, 142, 143, 146, 152, 170, 171, 182, 185, 186, 187, 192, 196, 201.
Michel de Wolkenstein, 171.
Milan (archevêque de), voir Barthélemy Della Capra et Pizolpassus.
Milan (duc de), voir Visconti (Philippe-Marie) et Sforza (François).

Moeller, 469.
Moise, prophète, 249, 329, 335, 356, 362, 388, 405 421.
Mont Saint Georges (abbé de), 202.
Morave (Nicolas, 467.
Morin (Jourdain), 57.
Moro (Cristoforo), 206.
Munster (Sébastien), 251.
Münster (évêque de), voir Henri et Walram de Moers.
Murmellius, 450.

Nani (François), 181.
Neidlinger (Wolfgang), 194, 203, 204.
Neustadt (prévôt de N.-D. de), 483.
Neustift (abbé de), 202
Neustift (prévôt de), 181.
Niccoletti (Paolo), 10-12.
Niccoli (Niccolo), 19, 20, 22.
Nicétas, 410.
Nicod de Menton, 62.
Nicolas, O. S. A., 114.
Nicolas V, pape, 26, 30, 31, 84, 87-89, 99, 104, 117, 118, 125, 126, 134, 135, 137, 138, 143, 147, 148, 164, 166, 168, 169, 172, 218, 220, 228, 257-259, voir Parentucelli (Thomas).
Nicolas d'Autricourt, 443.
Nicolas de Battenberg, 8.
Nicolas de Matzen, abbé de Melk, 106.
Nicolas de Siegen, 121.
Nicomédie (évêque de), 53.
Nieheim (Diedrich de), 34, 35.
Niewlant, 96.
Niphus, 449.
Noetlich (Léonard), 170.
Nothaft (Siefried), 151.
Nowack (Pierre), évêque de Breslau, 222, 223.
Numénius, 432.
Nussdorfer (Ulric), évêque de Passau, 202, 209.

Oberweinberg (Adolphe), 182.
Olive (Pierre-Jean), 469.
Oostbroek (abbé de), 487.
Origène, 409.
Orphée, 374.
Orsini (Giordano), 16, 17-21, 24, 56, 90, 462.
Orthuin Gratius, 471.
Ortlieb de Brandis, évêque de Coire, 202.
Oswald, prieur O. C. de Coblentz, 26.
Oswald de Wolkenstein, 202.
Othon, empereur, 47.
Othon de Bavière, 136, 177.
Othon de Ziegenhain, archevêque de Trèves, 52, 105.
Ovide, 238.

Paciolo (Lucas), 449.
Padoue (évêque de), voir Donato, Dandolo et Zeno.
Pain (Daniel), 469.
Palatin (Électeur), voir Louis III le Bon.
Paléologue (Constantin), 62.
Paléologue (Jean), empereur d'Orient, 60-62.
Paléologue (Thomas), despote de Morée, 233.
Pannartz (Arnold), 30.
Parentucelli (Thomas), évêque de Bologne, 18, 21, 25, 29, 30-32, 70, 83, 86, 87, 449. Voir Nicolas V.
Parménide 439.
Paschase, pape, 239.
Paschase (frère), O. M., 88.
Passau (évêque de), voir Léonard de Layming et Nussdorfer (Ulric).
Paul (saint), 159, 297, 313, 321, 402, 404-406, 409, 446.
Paul II, pape, 30, 77.
Paul III, pape, 470.
Paul de Brystge, 4.
Paul de Middelbourg, 240.
Paul de Venise, voir Niccoletti (Paolo).
Paulin de Nole (saint), 22.
Paulus (docteur), 92.
Pavie (évêque de), voir Pizolpassus (François) et Ammanati ou Amanati.
Pavie (cardinal de), voir Ammanati (Jacques).
Penzendorfer (Albert), 221.
Pépin le Bref, roi de France, 27, 234.
Perceval d'Annenberg, 169, 178, 179, 181, 183, 195, 196, 200, 202, 209.
Perna (Pierre), 471.
Perroti (Nicolas), 29.
Pétrarque (François), 448, 449.
Petrei (Jean), 469.
Petri (Henri), 467, 470.
Peuerbach ou Peurbach (Georges), 237, 257, 259, 450, 457, 469.
Peutinger (Conrad), 250.
Pflieger (Sylvestre), évêque de Chiemsee, 80, 108, 170.
Philandri (Guillaume), 470.
Philippe, apôtre, 291.
Philippe le Bel, roi de France, 27.
Philippe le Bon, duc de Bourgogne,

25, 48, 53, 66, 76, 81, 82, 92, 117, 119, 132, 137, 138, 202, 229, 230, 234.
Philolaüs, 246.
Philon le Juif, 249, 372, 432.
Pie II, voir Aeneas Sylvius.
Piber (Jean), 129.
Piccolomini (François), cardinal de Sienne, 225, 227, 468.
Piccolomini (Jacques), voir Ammanati.
Pierre (saint), 41, 402, 404.
Pierre, O. S. A., 114.
Pierre, abbé de Cluny, 228.
Pierre d'Ailly, 42, 238, 240, 241 247, 250.
Pierre d'Albano, 12.
Pierre d'Erkelenz, 157, 180, 196, 200, 276, 287, 430, 457, 458, 460, 461, 465, 482.
Pierre de Bruxelles, 421.
Pierre de Colle, 69.
Pierre de Ebano, 239.
Pierre de Méra, 70
Pierre de Molendino (Dumoulin), 101, 119.
Pierre de Neumagen, 3.
Pierre de Poitiers, 442.
Pierre de Schaumberg ou Schauenberg, évêque d'Augsbourg, 106, 202, 203, 206-208.
Pierre de Tarentaise, 439.
Pierre de Tolède, 199.
Pierre de Versailles, évêque de Digne, 61-63.
Pileus de Prato, cardinal de Sainte-Praxède, 271.
Pirkheimer (Thomas), 181, 183, 275.
Pirovano (Gabriel), 449.
Pizolpassus ou Piccolpassus (François), évêque de Pavie, puis archevêque de Milan, 20-24, 28, 31, 57, 59, 88.
Plankenberger (Gérard), 174.
Platon, 11, 24, 29, 30, 34, 46, 228, 264, 265, 272, 299, 301, 308, 324, 331, 355, 370, 376, 385, 393, 423, 429-432, 436-438, 445, 446, 450, 454, 472.
Plaute, 20.
Pléthon (Gemisthe), 263, 289.
Pline, 19, 20.
Plotin, 300, 316, 432.
Plozius ou Claudius (Marcus), 23
Pluynisch (Jean), 4.
Podiebrad (Georges), roi de Bohême, 202, 203, 205, 218-227.
Pogge (le), voir Bracciolini (Poggio).
Politien (Ange), 23, 25.
Polybe, 29.
Pomert (Henri), 96, 457, 460, 489.
Pomperger, 196.
Pomponace, 449.
Pomponius Festus, 22.
Porphyre, 432.
Prack (Gabriel), 151.
Prague (archevêque de), voir Rokyzana.
Proclus, 26, 30, 264, 274, 299, 300, 429, 432, 436-438.
Procope, 213.
Prösch (Jean), 125, 126.
Prosper d'Aquitaine, 22.
Ptolémée, 238, 239, 241, 247, 251, 374.
Publius Siron, 22.
Pyrrhon, 439.
Pythagore, 245, 246, 264, 280, 285, 293, 294, 305, 347, 355, 375, 438.

Quidort, 27.
Quinte-Curce, 20.
Quintilien, 22.

Raban de Helmstadt, évêque de Spire, puis archevêque de Trèves, 53, 54, 55, 58, 59, 190.
Radewyn ou Radewyns (Florent), 7, 106, 426.
Randall (Giles), 472.
Ratisbonne (évêque de), voir Frédéric de Parsberg et Frédéric de Blankenfels.
Raymond de Sabunde, 282, 324, 425.
Récarède, roi des Wisigoths, 234.
Rechdorf (prieur de), 153.
Regiomontan (Jean Müller), 237, 241, 250, 260, 450, 467, 469, 470.
Reisch (Grégoire), 466.
René d'Anjou, roi de Naples, 66.
Renen (Herman), 92
Renntl (Paul), 152, 179, 183.
Reuchlin (Jean), 450.
Rhenanus (Beatus), 466.
Richard de Saint-Victor, 424.
Ricold de Montecroix, 232.
Rinucci, 29.
Robert de Martellis, 85.
Roder (Christian), 260.
Rodolphe de Diepholt, évêq. d'Utrecht, 4, 120, 487.
Rodolphe de Rüdesheim, évêque de Lavant, 205, 206, 208, 209.
Rodolphe de Sagan, 223.
Rœttel (Jean) évêque de Brixen, 140, 166-171, 197.
Roit (Jean), 209.

Rokyzana (Jean de), ou Rokyçana, archevêque de Prague (hussite), 213, 214, 217, 223, 226, 227.
Roland, marquis de Pallavicini, 466.
Romains (roi des), voir Albert II et Frédéric d'Autriche.
Römer (Catherine), mère de Cusa, 4, 5, 10.
Römer (Gaspard), 5.
Römer (Jean), 5, 458, 461.
Rost (Herman), 54.
Roth (abbé de), 148.
Ruysbroeck l'admirable, 426.

Sacro-Bosco (Jean de), 11, 238, 239.
Saint-Calixte (cardinal de), créé par Félix V, voir Jean de Ségovie.
Saint-Laurent (curé de), 148, 149.
Saint-Paul hors les murs de Trèves (doyen de), 55.
Saint-Trond (abbé de), 119.
Salvien, 22.
Salzbourg (archevêque de), voir Jean de Reisberg, Frédéric de Emmerberg, Sigismond de Volkerstorf et Burchard de Weissbriach.
Salzbourg (prévôt de), 146, 149, 153, 202.
Salzbourg (prieure de Saint-Pierre de) 147.
Sanchez d'Arevalo (Rodrigue), 77, 84, 467.
Sauerborn (Louis), 457.
Savelli (famille), 189.
Savoie (fille du duc de), 73.
Schallermann (Jean), évêque de Gurk, 108.
Schapez (Théodore), 489.
Schardius (S.), 470.
Schedel (Hartmann), 251, 468.
Schidmann, 179, 183.
Schlick (Gaspard), 81.
Schlick (Henri), 81.
Schlitpacher (Jean), 113.
Schöndorfer (Barbe), abbesse de Sonnenburg, 152.
Schöner (Jean), 469.
Schweikhart (Martin), 205.
Scot (Duns), 241, 246, 263, 420.
Scot Erigène (Jean), 264, 312, 416, 423.
Sebner (Oswald), 150, 175, 178, 183-186.
Seckau (évêque de), voir Gren (Frédéric).
Sedulius Scotus, 22.
Semler, 472.
Sénèque, 23, 29.
Sensenschmidt (Jean), 469.
Servatius Regis, 100.
Sforza (François), duc de Milan, 192, 200, 207.
Sieber (Conrad), prévôt d'Illmunster, 153, 176, 182.
Sidoine Apolinaire, 22.
Sigismond, roi des Romains puis empereur, 47, 48, 64, 66, 74, 132, 212, 218.
Sigismond, évêque de Salona, 270.
Sigismond, archiduc d'Autriche et comte de Tyrol, 145, 146, 148-153, 165-210, 249, 265, 456.
Sigismond de Baviére, fils d'Albert le Pieux, 275.
Sigismond de Thuns, 151.
Sigismond de Volkerstorf, archevêque de Salzbourg, 200, 207.
Simon de Valle, 88.
Simon de Welen, 164, 175, 183, 186, 198, 203, 209, 274.
Sixte IV, pape, 274.
Skalich de Lika (Paul), 468.
Socrate, 280, 432, 437, 438.
Solidus (Jean), 466.
Solon, 438.
Sommerfeld (Jean), 224.
Stam (Jean), 457, 460.
Stams (abbé de), 146, 202.
Steinberger (Hans), 174.
Steinhorn (Étienne), 203, 204, 205, 209.
Steinruch (Heins), 136.
Stok (Nicolas), 54.
Strabon, 29.
Strozzi (Palla), 241.
Suétone, 20, 22.
Sulzbach (Hans), 151.
Suso (Henri), 426.
Sylvestre, pape, 27, 28.
Symon de Theramo, 55.
Syropolos (Démétrius), 63.
Swarat (Nicolas), 140.
Sweinpeck (Théobald), évêque de Lavant, 108.
Sweynheim (Conrad), 30.

Tacke ou Tocke (Henri), 98.
Tarente (archevêque de), voir Berardi (Jean).
Tegernsee (abbé de), voir Eirinschmaltz.
Tegmaier (Conrad), 185, 186.
Térence, 23
Tertullien, 410.
Thabit ben Qorra, 239.

Thaddée, abbé des Écossais à Erfurt, 135.
Thaler (Antoine), 265.
Thalès de Milet, 289, 438.
Théobald de Wolkenstein 167, 185, 186.
Théodore ou Théodoric de Erbach, archevêque de Mayence, 59, 60, 68, 73, 74, 79, 83, 109, 136.
Théodore de Gaza, 263.
Théodore de Lelli ou Th. Lelli, évêque de Feltre, 204, 208, 450.
Théodore de Manderscheid, 6, 459.
Théodore de Xanten, 7, 459, 460.
Therunda (L.), 28.
Thierry de Chartres, 411, 431.
Thierry de Mœrs, archevêque de Cologne, 25, 59, 68, 77, 81-84, 86, 90, 105, 127, 137, 200, 208.
Thomas a Kempis, 7, 8, 426, 450.
Thomas d'Aquin (saint), 15, 71, 102, 142, 232, 241, 263, 264, 288, 316, 326, 327, 357, 414, 421, 422, 427.
Thomas de Courcelles, 74, 75.
Thomas de Haselbach (maître), 78, 79, 80, 81, 84.
Thomas de Saint-Victor, abbé de Verceil, 414.
Thomas de Sarzane, voir Parentucelli.
Thomas de Spinellis, 85.
Thilbeck (Jean), évêque de Freising, 297.
Tivoli (évêque de), voir Cesari (Nicolas).
Tillmann (maître), 69.
Tilmann Pesch de Stechelen, 128.
Tornielli (Jérôme), 466.
Torquemada (Jean de), 30, 67, 68, 84, 232, 462.
Tortelli ou Tortello (Jean), 23.
Toscanelli (Domenicho), 12.
Toscanelli (Paolo del Pozzo), 11, 29, 237, 250-252, 256-258, 260, 351, 461, 469, 470.
Toussaint (frère), Augustin de Livry, 467.
Tragagnoti (Emmanuel), 60.
Trajan, empereur, 333.
Transsilvano (Georges), 470.
Trapp (Jacques), 178, 179, 196, 202, 209.
Traversari (Ambroise), 11, 12, 21, 22, 23, 24, 29, 30, 31, 58, 59, 63, 414, 438.
Trébizonde (évêque de), 63.
Trente (évêque de) voir Hack (Georges).
Trèves (archevêque de), voir Othon de Ziegenhein, Raban de Helmstadt, Jacques de Sierck.
Trèves (abbé de Saint-Mathias de), voir Jean de Rode.
Trèves (abbé de Saint-Maximin de), 117.
Trithème (Jean), 30, 121, 123.
Troysel (Christian), 143.
Truchsess (Eberhard), 201.
Tudeschi (Nicolas), archevêque de Palerme, 67, 78, 81, 247.

Ulric de Freundsberg, 171, 173, 183.
Ulric de Manderscheid (comte), 52-59, 64, 190, 213.
Ulric de Rosenberg, 218, 220.
Ulric de Wurtemberg (comte), 136, 202.
Ulrich de Hutten, 28.
Urbain VI, pape, 98.
Urbano (fra) de Bologne, 12.
Urbin (évêque d'), voir Balardi.
Utrecht (évêque d'), voir Rodolphe de Diepholt.

Valère, 239.
Valla (Laurent), 23, 26, 28, 31, 32, 445, 471.
Varron (Marcus), 406.
Vascosan (Michel), 469.
Verceil (abbé de), voir Thomas de Saint-Victor.
Verden (évêque de), voir Jean de Asel.
Verena de Stuben, abbesse de Sonnenburg, 145-152, 173, 175, 176, 187, 191, 202.
Vespasiano da Bisticci, 10, 457, 458.
Vesthusenus (Gaspard), 467.
Vesthusenus (Quilien), 467.
Veteranus (Frédéric), 22.
Victorinus (Marius), 22.
Vienne (abbé de Sainte-Dorothée de), 175, 481.
Vincent d'Aggsbach, 283, 423.
Visconti (Philippe-Marie), duc de Milan, 66, 78, 81.
Virgile, 7, 22, 193.
Viseu (évêque de), voir Louis d'Amaral.
Vitruve, 22, 470.
Vittorino da Feltre, 10, 17.
Voiz (Jean), 56.
Volkold, fondateur de Sonnenburg, 145.
Vornken (Guillaume), 115, 487.

Walram de Mœrs, évêque de Münster, 83, 137, 138, 487.

Walthusen (Conrad), 118.
Waltrop (Henri), abbé de Saint Michel d'Hildesheim, 118.
Wandelbert, 22.
Warnestus, 55.
Weihenstephan (abbé de), 149.
Weiler (Pierre de), 15.
Weinrich (Jean), 226.
Welturn (curé de), 183.
Wenceslas, roi de Bohême, 212.
Wenceslas de Krumau (Dr), 220.
Wenck (Jean) de Herrenberg, 263, 266, 270, 271, 283-287, 313, 314, 427, 468.
Wentzel, 180.
Wesel (doyen de), 58.
Wetzel, 27.
Wicleff (Jean), 206.
Wiesmayer (Léonard), évêque élu de Brixen, puis évêque de Coire, 166, 170-172, 175, 176, 178, 181-186, 457.
Wigand de Homberg, 138.
Wilten (abbé de), 153, 173, 183, 202, voir Jean II.
Wimpheling (Jacob), 450, 471.
Wolfang de Bavière, fils d'Albert le Pieux, 275.
Worms (évêque de), voir Frédéric de Domneck.
Wurzbourg (évêque de), voir Jean de Brunn et Godefroy de Limpurg.
Wurzbourg (abbé de Saint Étienne de), 114.

Xénophane, 439.

Zabarella (François), cardinal, 34, 41.
Zéno (Jacques), évêque de Padoue, 460.
Zénon, 277, 439, 454.
Zimara, 449.
Zimmerman (Michel), 468.
Ziska (Jean), 212.
Zoest (Hermann), 238.
Zollern (comte de), 201.
Zurich (prévôt de), 201.

ERRATA ET ADDENDA

Page	Note	Ligne	Au lieu de :	Lire :
—	—	—	—	—
7		26	de Kempten	a Kempis
8		14	de Kempis	a Kempis
7	n.	9	à Deventer	de Deventer
7	1	1	opere scholastico	Opera scholastica
9		5	VII	XII
11		7	Pléthonet	Pléthon et
15		4	1435	1425
20	9	1	de Plaute	du Pogge
21	1	1	de Plaute	du Pogge
29	12	1	1215 et 1225	1415 et 1425
30	2	7	veterem	verterem
30	7	1	commandataire	commendataire
43	2	1	excreveer	excrevere
68		3	évêque	archevêque
76	1	2	Venlse,	Venise, t. XXXI.
78	2	5	Britisch	British
83	3	2	d'Utrecht	de Cologne
85		16	de l'Église	de l'unité de l'Église
88		26	Tulle	Toul
92		14	Bichlingen	Beichlingen
99	4	1	Realencyclopedie	Kirchenlexicon
»	»	2	Tacke	Heinrich Tocke
105		14	Pierre Gerhard	Pierre et Gerhard
107	1	12	der	des
108		26	de Wiener-Neustadt	
»		27	8	3
110	2	2	Der	Die
125		18	Eichästt	Eichstätt
133		35	roi	duc
135	7	3	Fivon Possern	Fr. von Posern
158		15	dans les	des
167		19	Jean	Georges
192	6	2	Eischstaett	Eichstätt
192	7	5	Commentaria	Commentarii
193	2	1	»	»
193		24	Bâle	Bade
201	10	1	Regesten	Regesta
206		21	archevêque	évêque
207		10	des archevêques	de l'évêque
»		11	et de	et de l'archevêque de
218	1	1	Theologisches	Theologische
226	8	3	du cardinal	de l'archevêque
228	4	1	Mouguel	Mougel
237		13	Paul	Jean-André
250	5	6	Britisch	British
262	3	1	Opere scholastico	Opera scholastica
275		3	non alind	non aliud
324	3	2	chalcidins	Chalcidius
461		2	elle	celle-ci
462		18	Nicolas Merboth	Fabien Hanko.

250 5 Une autre et très belle reproduction de la carte de Cusa (exemplaire de Londres), a été donnée par A. E. Nordenskjold en 1897, dans *Periplus*, pl. XXXV.

172-173 Le bibliothèque de la ville de Mayence possède, dans deux manuscrits de la Chartreuse, le *De Conjecturis* (cod. 45, f° 1 et s.); le *Quaerendo Deum* (cod. 17, f° 31 et s.), le *De Filiatione Dei* (cod. 17, f° 35 v. et s.); le *De Dato Patris luminum* (cod. 17, f° 39 v. et s.).

TABLE DES MATIÈRES

ET ANALYSE SOMMAIRE DES CHAPITRES

Introduction v

Bibliographie cusienne et Table des principaux auteurs cités. . ix

Périodiques. xviii

PREMIÈRE PARTIE

L'Action.

Chapitre Ier. — L'Étudiant. 3

Cues. 3. — Deventer, 6. — Heidelberg, 8. — Padoue, 9. — Cologne, 15.

Chapitre II. — L'Humaniste 17

La découverte des manuscrits, 17. — La critique, 25. — Les traductions et l'imprimerie, 30.

Chapitre III. — Le Programme d'action 33

Le *De Concordantia Catholica*, 13. — Idées de Cusa sur la constitution de l'Eglise, 35 ; sur la réforme du sacerdoce, 42 ; sur la réforme de l'Empire, 46.

Chapitre IV. — Du Parti conciliaire au Parti pontifical 52

Avocat d'Ulric et adversaire du pape, 52. — Schisme grec et mission à Constantinople, 60. — Pourquoi Cusa embrasse la cause du pape, 63.

Chapitre V. — L'Hercule des Eugéniens 66

Contre la neutralité allemande, 66. — Campagne contre l'antipape, 71. — Triomphe d'Eugène ; Cusa cardinal, 81.

Chapitre VI. — La grande légation. — I. L'indulgence et la vie chrétienne 87

Mission de Nicolas, 87. — Jubilé et indulgences, 94. — Dévotions et superstitions, 97. — Instruction et discipline, 103.

Chapitre VII. — La grande légation. — II. La réforme morale des clercs 105

La tâche à remplir, 105. — Synodes provinciaux et réforme des séculiers, 108. — Réforme des religieux, 111. — Oppositions; résultats, 118.

Chapitre VIII. — La grande légation. — III. L' « ange de paix ». . 123

Affermissement de l'autorité, 123. — Défense du clergé, 128. — Pacification sociale, 133.

Chapitre IX. — L'Évêque de Brixen. — I. Le travail pastoral . . 140

Synodes diocésains, 140. — Réforme des monastères, 143. — Prédication, 153.

Chapitre X. — L'Évêque de Brixen. — II. L'administration temporelle. 166

Politique de Sigismond, 166. — Action de Nicolas, 171. — Conflit aigu et départ de Cusa, 177.

CHAPITRE XI. — L'Évêque de Brixen. — III. La rupture 188
Pie II et Grégoire Heimburg, 188. — Coup de force de Bruneck, 194. — Lutte violente, 198. — Conciliation, 209.

CHAPITRE XII. — L'Hérésie hussite et le péril turc 212
Les Hussites à Bâle, 212. — Cusa légat pour la Bohême, 218. — L'affaire de Breslau, 222. — Nicolas et le péril turc, 227. — Croisade ou conversion ? 229. — Le *De Cribratione Alchoran*, 232.

DEUXIÈME PARTIE

La Pensée.

CHAPITRE Ier. — Le Savant. 237
Réforme du calendrier, 237. — Cosmologie, 241. — *Conjectura de ultimis diebus*, 247. — Sciences d'observation, 250. — Écrits mathématiques, 255.

CHAPITRE II. — Le Philosophe. 262
Tempérament philosophique de Cusa, 262. — Analyse de ses écrits, 266.

CHAPITRE III. — Principe et méthode de la philosophie cusienne . 279
La coïncidence des contraires, 279. — Symbolisme et intuition, 285.

CHAPITRE IV. — Dieu 288
Son existence, 288. — Sa nature, 291. — Les diverses théologies et les noms divins, 298.

CHAPITRE V. — Dieu et le monde 303
Transcendance et causalité divines, 303.— Le rapport « complicatio-explicatio », 210. — Essais d'explication, 315.

CHAPITRE VI. — La Genèse du monde et la Providence 326
Comment le monde a été fait, 326. – Pourquoi et quand Dieu l'a créé, 331. — La Providence, 336.

CHAPITRE VII. — Les Créatures 340
Les éléments, 340. — Les êtres animés, 341. — L'âme humaine, 347. — Les esprits purs, 355.

CHAPITRE VIII. — L'Ascension du monde vers Dieu. 361
Le mouvement, 361.— L'ascension intellectuelle, 365.— L'ascension morale, 382.

CHAPITRE IX. — Le Médiateur. 389
Le Christ, 389.— L'ascension surnaturelle, 395. — Vers l'union des Églises, 400.

CHAPITRE X. — Les Sources de la pensée cusienne. 409
Pères, 409. — Philosophes et mystiques médiévaux, 416. — Penseurs grecs, 429.

CHAPITRE XI. — L'Originalité de Nicolas de Cues. Son influence . 441
Cusa apologiste, 441. — Fragilité de sa synthèse, 446. — Influence, 449.

CHAPITRE XII. — La Physionomie morale de Nicolas de Cues . . 452
L'homme de paix, 452. — Défauts et vertus, 456. — Mort, 460.

APPENDICE Ier. — Les Œuvres de Nicolas de Cues 465
Éditions générales, 465. — Éditions partielles et traductions, 468. — Manuscrits, 472.

APPENDICE II. — Les Sermons de Nicolas de Cues 475

APPENDICE III. — Itinéraire et principaux actes du cardinal pendant sa grande légation 483

TABLE DES NOMS DE PERSONNES 491

ERRATA et ADDENDA 504

ERRATA

Page	Note	Ligne	Au lieu de :	Lire :
65		3	les formules les plus	des formules plus
80		29	au nom	comme chef
198	1	16	exigeances	exigences
234		20	la Baltique	l'Adriatique
265		8	Ilyssus	Ilissus
274	5	1	sapientae	sapientiae
306		34	identifié... Dieu	identifié ou ramène chacune de ces causes à Dieu
309		18	revient aux larges vues	reprend la large manière
313		2	Ainsi	Bien plus
332		1	concilie	veut concilier
355		17	immortabilité	immortalité
»		20	péripatéticienne	averroïste
379		5	quatres	quatre
441		20	expugnable	inexpugnable

Nihil obstat :
Insulis, die 23a novembris 1920.
L. Mahieu.

Imprimatur :
Insulis, die 23a novembris 1920.
Hector-Raphael, *episc.*

LEFEBVRE-DUCROCQ



LILLE

